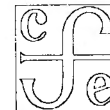
Traducción de
MANUEL JIMÉNEZ REDONDO

JÜRGEN HABERMAS

MÁS ALLÁ DEL ESTADO NACIONAL



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición, 1998
Primera reimpresión, 1999

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra
—incluido el diseño tipográfico y de portada—,
sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico,
sin el consentimiento por escrito del editor.

Título original:
Die Normalität einer Berliner Republik. Kleine Politische Schriften VIII
ISBN 3-518-11967-2
© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1995

D. R. © 1998, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-5352-1

Impreso en México

INTRODUCCIÓN

Manuel Jiménez Redondo
Universidad de Valencia

1. La "anomalía" política de la República de Bonn

En 1989-1990 se produce la reunificación alemana. Con la reunificación, la nación, dividida después de la segunda Guerra Mundial, recobra su normalidad después de 45 años de existencia anómala. Pero, ¿de qué normalidad se trata? Éste es el tema del presente libro que versa todo él sobre cuestiones de principio que se refieren al futuro del Estado nacional y en todo caso al futuro de un determinado Estado nacional del que seguramente depende en buena parte el futuro de Europa.

Históricamente, sólo como nación dividida Alemania cobró la normalidad que define la constitución y el desenvolvimiento interno de los grandes estados occidentales de tipo democrático-liberal que nacieron de las revoluciones norteamericana o francesa; e incluso cabe decir que Alemania, tras la segunda Guerra Mundial, representó esa normalidad de una forma ejemplar. Tal normalidad se restringió a la Alemania occidental, es decir, a la República de Bonn. La imposición por los aliados de un régimen político democrático-liberal, la inclusión de Alemania en la Alianza Atlántica y la rapidez de una reconstrucción económica que convirtió bien pronto a Alemania en uno de los países más prósperos de la Europa occidental convencieron a los alemanes de las ventajas de la orientación hacia Occidente que les había sido impuesta tras la guerra. El posterior enfrentamiento con la cultura alemana desde dentro de esa misma cultura, que protagonizaron sobre todo intelectuales liberales y de izquierdas que habían vuelto de la emigración, y, en medio de ello, "el aflojamiento de las barreras perceptivas" que permitió lentamente a los alemanes percatarse de la magnitud de la crisis de civilización que ha-

bía supuesto el régimen nazi, hizo que el autodistanciamiento implicado por aquella orientación hacia Occidente calara profundamente en las mentalidades. A principios de los años setenta, Alemania se presenta como país próspero, con formas de organización democrática efectivamente vividas e intensamente ejercitadas por la ciudadanía y con una cultura democrática del debate y la discusión comparativamente admirables.

Por tanto, al recobrar Alemania su unidad y su estatalidad nacional plena, la normalidad que se recupera es, sin duda, una normalidad problemática que, cuando menos, se impone aclarar y definir. En tal proceso de definición o redefinición de su existencia nacional y estatal están envueltos los alemanes. El que el pasado estalinista de la desaparecida República Democrática Alemana tienda a relativizar el pasado nazi y a cancelar el tipo de enfrentamiento con él, que efectuaron muy principalmente intelectuales de izquierda, explica la tensión y dureza que en ocasiones cobra la polémica. Dos tesis principales subyacen en el presente libro. La primera es que el Estado nacional no es hoy ningún lugar de retorno, sino un tipo de organización cuyo carácter problemático se vuelve cada día más hondo y visible, y, por tanto, sólo un punto de partida hacia un nuevo tipo de organización política que lo relativice; y la segunda es que el intento de instalarse consecuentemente en la forma política que representa la estatalidad nacional plena supondría para los alemanes el tirar por la borda la normalidad adquirida por la vieja República Federal, es decir, por la República Federal no ampliada, durante el periodo de anormalidad alemana (1945-1990) que ella misma representó. Son tesis muy tajantes, cuya fundamentación por Habermas difícilmente puede dejar de tener interés.

2. La "libertad de los modernos"

Después de la guerra, a Alemania se le impuso abstraerse de su estatalidad nacional. Bajo esta abstracción la República de Bonn cobró la normalidad descrita. Pues bien, el abandono de tal abstracción obligaría hoy a efectuar sustanciales recortes (si no ya una completa cancelación) en el tipo de institucionalización experimentada en la posguerra por otras dos abstracciones que son constitutivas de la modernidad política y social, y sin las que no podríamos entendernos. Estas tres abstracciones se complican entre sí de forma bien concreta en la historia de la modernidad política. Para verlo recurramos a textos venerables de la historia del pensamiento moderno, político y no político, y principalmente a textos de la *Filosofía del derecho* de Hegel, de los que en esta polémica beben tirios y troyanos.

La primera abstracción definitoria de la modernidad social y política consiste en lo que Hegel llamó "principio de la subjetividad". Se trata del nacimiento de lo que conocemos como subjetividad moderna o individuo moderno. Ejemplos intuitivos de lo que quiere decirse con ello son Lutero o Descartes.

> Puesto que vuestra graciosísima majestad y vuestras señorías me piden una respuesta, se la daré lisa y llana: a menos que se me convenza por testimonio de la Escritura o por razones evidentes —puesto que no creo en el papa ni en los concilios sólo, ya que está claro que se han equivocado con frecuencia y se han contradicho entre ellos mismos—, estoy encadenado por los textos que he citado de la Escritura, y mi conciencia es cautiva de la palabra de Dios.

Así respondía Lutero al emperador y a la representación pontificia en la Dieta de Worms. El sujeto que con ese su propio gesto emerge, es decir, se pone a sí mismo, reclama el derecho a decidir él solo ante un Absoluto (a decidir él mismo en una absoluta soledad en la que en definitiva no puede ser sustituido por nadie) la interpretación que finalmente haya de dar a su propia existencia, y también, y por tanto, la configuración que su propia existencia haya de tener; con ese mismo gesto quedan devaluadas y borradas de un golpe las instancias dotadas tradicionalmente de autoridad ("el papa y los concilios") para decidir en último término sobre los elementos últimos de dicha interpretación y configuración. Al individuo premoderno le viene justificado, e incluso absolutamente justificado, su particular lugar en el mundo mediante la, en definitiva, justificación sacra de que se dota ese mundo

en conjunto, la cual, al constituir también el contenido de las cabezas individuales, opera la reconciliación del individuo con su situación vital particular, a la vez que convierte para el individuo en casi intangibles las instancias portadoras de esa interpretación y justificación sacras, de que ese mundo se dota, y a las instituciones básicas de ese mundo así interpretado y justificado. En palabras de Hegel, el individuo se comporta respecto a ellas como un "accidente" respecto a la "sustancia":

> Para el sujeto, la sustancia ética, sus leyes y sus fuerzas, es decir, los poderes éticos que rigen la vida individual, tienen por una parte, en cuanto objeto, la propiedad de ser, en el más elevado sentido de independencia, constituyendo una autoridad absoluta, infinitamente más sólida que el ser de la naturaleza [...] por otra parte, estas leyes éticas no son para el sujeto algo extraño, sino que en ellas aparece como en su propia esencia el testimonio de su propio espíritu. En ellas tiene su orgullo y vive en su elemento que no se diferencia de él mismo [FdD § 142 ss.].

En cambio, el sujeto moderno, al situarse, pone a distancia al mundo todo, y quiebra de antemano todas las autoridades sustanciales de él, no existiendo otro ámbito de intangibilidad que el resultante de ese mismo gesto, es decir, que el propio ámbito de la subjetividad.

Ello resulta claro en otra figura bien emblemática de la subjetividad e individualidad modernas. En medio del desconcierto producido por el sangriento y definitivo hundimiento del viejo orden en medio de las guerras de religión, Descartes hace método de la situación de angustia y desorientación en que se ve sumido el individuo de la primera mitad del siglo XVII. El sujeto, que se ve metódicamente empujado a poner entre paréntesis e incluso a tachar el mundo todo, es decir, a distanciarse absolutamente de todo, no puede en definitiva volver a emprender la reconstrucción de aquello en que el mundo pueda consistir para él, si no es sobre la abstracta base en que él mismo consiste; precisamente en el momento en que se trata de llevar hasta las últimas consecuencias la duda, el sujeto da consigo como un abstracto venirse indubitablemente dado a sí mismo como dubitante.

Aquí, este sujeto abstracto, sin contenido, o sin otro contenido que el de ser "una cosa que piensa", que de manera tan rotunda da consigo como única piedra angular, se convierte (en el modo como se viene dado a sí mismo) en fundamento y base de todo. Pero ello no es así, sino descubriéndose a la vez y precisamente por ello como infinitamente por encima de sí en tanto que elemento del mundo borrado; el sujeto, que no es sino una cosa más del mundo todo, queda muy por encima de todo y, por tanto, también de su ser mundano, al no dar radicalmente consigo sino en el instante último de la borradura de todo. Es decir, da consigo como participando de un horizonte de infinitud, al cual no puede interpretar como resultante de una negación de la finitud ("Tercera meditación"), sino como un volverse visible el trasfondo positivo sobre el que el sujeto estaba desde siempre junto a sí mismo y tenía mundo, y desde el que, por tanto, podía proceder a poner entre paréntesis el mundo todo. Se trataba del horizonte abierto por una infinita distancia respecto a sí mismo. Este horizonte de infinitud es un horizonte de perfección y consumación, la cual, como enseñaba san Anselmo de Cantorbery, para ser tal tiene que existir, pues la existencia es una suerte de perfección ("Quinta meditación"). Que el fundamento de mí se me revele como perfección y como bien, es decir, como excluyendo todo engaño y error, me garantiza que todo aquello que me venga dado precisamente a mí como yo en mi base última me vengo dado a mí, es decir, con claridad y distinción, se "convierta" con el ser, es decir, me garantiza el poder aceptar como verdad, desde la luz arrojada por el *Bien*, lo que me viene dado de forma metódicamente clara y distinta. El sujeto moderno, absolutamente certificado, se convierte así en base de la verdad teórica y práctica y puede, por tanto, lanzarse seguro hacia adelante hasta coincidir consigo en un horizonte infinito de perfectibilidad y de progreso.

A fines del siglo XVII esta autocomprensión de lo que llamamos sujeto moderno empieza a desplegar sin equívocos todas sus consecuencias políticas. Podemos considerar el *Segundo tratado sobre el gobierno* (1690) de J. Locke como la más influyente prueba de ello. "Para comprender bien en qué consiste el poder político y remontarnos a su verdadera fuen-

te", es forzoso considerar esa retracción que la individualidad moderna representa respecto de todo orden objetivo, retracción que la convierte a su vez en fuente de la legitimidad de cualquier orden objetivo que se presente con la pretensión de ser aceptable, es decir,

> es forzoso considerar el estado en que se encuentran naturalmente los hombres, a saber: un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso y sin necesidad de depender de la libertad de otra persona. Es también un estado de igualdad, dentro del cual todo poder y toda jurisdicción son recíprocos, en el que nadie es más que otro, puesto que no hay cosa más evidente que el que seres de la misma especie y de idéntico rango, nacidos para participar sin distinción de todas las ventajas de la naturaleza y para servirse de las mismas facultades, sean también iguales entre ellos, sin subordinación ni sometimiento.

Pues es claro que tal libertad e igualdad no pueden basarse en definitiva sino sobre lo siguiente:

> Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sirvan en común a todos los hombres, no es menos cierto que cada hombre tiene la propiedad de su propia persona. Nadie, fuera de él mismo, tiene derecho alguno sobre ella. Y podemos también afirmar que el esfuerzo de su cuerpo y la obra de sus manos son también auténticamente suyos. Por eso siempre que alguien saca alguna cosa del estado en que la naturaleza la dejó, le ha agregado algo suyo y la ha convertido en propiedad suya [...] al haberle añadido algo que excluye de ella el derecho común de los demás. Siendo, pues, el trabajo o el esfuerzo propiedad indiscutible del trabajador, ningún otro puede tener derecho a lo que resulta después de esa agregación; por lo menos cuando existe la cosa en suficiente cantidad como para que quede tanto y tan bueno para los demás.

Es Hegel quien en su *Filosofía del derecho* empieza señalando cómo a causa de esta retracción infinita de la subjetividad moderna sobre sí, cómo a causa de la "reflexión infinita sobre sí" o "para sí", radicalización que define a la individualidad moderna, ésta pone o deja fuera de sí un "en sí", una objetividad sin sujeto, una especie de socialidad objetiva, una suerte de socialidad sin sujeto, que se convierte en centro de la existencia social. Individualidad moderna y esfera de socialidad objetiva generada por el movimiento de la individualidad moderna, y que se convierte en poder sobre la individualidad, son para Hegel las dos claves de la modernidad social y política. La esfera de esa socialidad objetiva responde a principios distintos de los de la comunidad doméstica o de lo común privado y de los de la comunidad política o esfera de lo común público, la cual se reduce a la plasmación institucional del interés de todo por que se garantice, como cosa de todos, el libre ejercicio de los derechos de propiedad de todos y cada uno. El medio que rige en la esfera de esa socialidad sin sujeto es el dinero, el cual opera respecto a todo contenido una abstracción por la que todo puede quedar reducido a su valor monetario y, sobre esa base, quedar equiparado con todo y volverse equivalente a todo. Si bien se mira, en esa abstracción se expresa institucionalmente la indiferencia de la subjetividad moderna respecto a todo y, por tanto, también su libertad respecto a todo (FdD § 299), incluyendo su indiferencia y libertad respecto a los contenidos de sí misma. El dinero es por el lado del "en sí" el correlato de la abstracción que representa el para sí moderno, la subjetividad moderna. Esa esfera de socialidad es la descrita por la economía política, una "ciencia moderna" "que ha encontrado en la época moderna su terreno propio" (FdD § 189).

De Hegel a Marx, de Marx a la *Filosofía del dinero* (1900) de Simmel, de Simmel a Weber, de Simmel y Weber a Lukács y a la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, ha sido suficientemente analizado bajo el rótulo de "cosificación" el desenvolvimiento de estas abstracciones anejas a la abstracción que en sí representa la subjetividad moderna, es decir, de la dialéctica de un sujeto que acaba sintiéndose anulado por ese su propio movimiento de abstracta autoafirmación. Hegel, por ejemplo, analizando el desenvolvimiento del sistema de libre intercambio asentado sobre la base de los derechos lockeanos (FdD §§ 182 ss.), es decir, en el que los individuos, dando por supuesto el recíproco reconocimiento de los derechos de propiedad y el aseguramiento de su libre ejer-

cicio, no pueden en última instancia organizar su interacción de otra forma que enderezándose a maximizar lo que consideran su utilidad, describió en su *Filosofía del derecho* el constitutivo e inevitable desenraizamiento de la existencia moderna, la progresiva anonimización de la existencia, el progresivo dominio en ella de lo instrumental, su cada vez más radical carácter abstracto, la cada vez mayor lejanía del referente natural (y a menudo aun de todo referente "natural") en la definición de las necesidades, incluso de las más básicas, la consiguiente añoranza de orígenes y de naturaleza y de coincidencia inmediata consigo (y por tanto también de autodestrucción y muerte) que atormenta al hombre moderno y, junto con la cada vez más honda y abstracta desmenuzación de las partes de las necesidades, la consiguiente desmenuzación cada vez más profunda de los procesos de trabajo, de suerte que a la postre el conocimiento social global que sostiene a la infraestructura material de la existencia no sólo resulta cada vez más remoto, inaccesible y arcano a cada individuo particular, sino que "la abstracción del trabajo hace además que el trabajo se vuelva cada vez más mecánico, y permite que finalmente el hombre sea eliminado y ocupe su lugar una máquina" (§ 198), etcétera.

Pero en la autocomprensión del orden liberal, tal como ésta queda perfilada en el último tercio del siglo XVIII con la publicación de *La riqueza de las naciones* (1776) de Adam Smith, ese orden resulta más armonioso. Esa autocomprensión puede reducirse a tres suposiciones. Primera, la sociedad liberal, al no basarse en otros supuestos normativos que los "derechos de propiedad" en sentido lato, representa el orden natural y justo. Segunda, el orden liberal, aparte de ser un orden normativamente justo, es también sistémicamente posible; en sus cartas a Malthus, J. B. Le Say argumentaba más o menos así (Ley de Le Say): como las mercancías sólo pueden comprarse con otras mercancías, y como ello se hace a través del dinero, y como la necesidad de cada uno de obtener dinero obliga a todos y cada uno a estar en tensión para establecer por parte de cada uno la relación adecuada entre las mercancías, resulta que todo se venderá porque la producción está proyectada para la compra. Es decir, un sistema de libre intercambio, abandonado a su propia lógica, puede encontrar siempre un punto de equilibrio en situación de pleno empleo. Tercera, si ello es así, el orden liberal, aparte de justo y posible, al mantener en tensión las capacidades y habilidades del individuo, será también comparativamente el más eficiente e innovador. Este conjunto de ideas, que podemos denominar "la promesa liberal", conforme al que el orden asentado exclusivamente sobre los supuestos de la "libertad de los modernos" puede estabilizarse por entero a sí mismo precisamente por esa su infinita excitación, movimiento y capacidad de innovación, ha seguido ejerciendo su fascinación hasta nuestros días. En algunas de sus reformulaciones contemporáneas (Nozick), el ya reducido contenido de la *commonwealth* liberal pasa a convertirse en un orden de derecho privado. El lector haría muy bien en leer conjuntamente el *Segundo libro sobre el gobierno civil* de J. Locke, *Anarquía, estado y utopía* de R. Nozick y *El fin de la democracia* de Jean-Marie Guéhenno, libro éste que desempeña un importante papel en el último de los trabajos de Habermas recogidos en el presente libro.

Pero es el supuesto representado por la Ley de Le Say lo que Hegel pone en cuestión. En el § 235 (siempre de su *Filosofía del derecho)* Hegel escribe:

> [...] los diversos intereses de productores y consumidores pueden entrar en conflicto entre sí, y si bien en el todo la proporción correcta se establece por sí misma, la compensación exige una regulación consciente que esté por encima de ambas partes [...] y ello con el fin de suavizar las convulsiones peligrosas y acortar el periodo en el que los conflictos deben compensarse por la vía de una necesidad inconsciente.

Lo cual es en definitiva todavía adoptar la posición de D. Ricardo en favor de aquella ley, en contra de Malthus. Pero ya en el § 243 la desconfianza no parece referirse solamente al plazo que la "mano invisible" necesita para operar:

> Cuando la sociedad civil funciona sin trabas, se produce dentro de ella el progreso de la población y de la industria. Con la universalización de la conexión entre los hombres, a causa de sus necesi-

dades, y del modo como se preparan y producen los medios para satisfacerlas, se acrecienta la acumulación de riquezas, pues de esta doble universalidad se extrae la máxima ganancia. Pero, por otro lado, se acrecienta también la singularización y limitación del trabajo particular y con ello la dependencia y miseria de la clase ligada al trabajo, lo que provoca su incapacidad de sentir y gozar las restantes posibilidades, especialmente los beneficios espirituales que ofrece la sociedad civil, [de modo que] la caída de una gran masa por debajo de un cierto nivel mínimo de subsistencia que se regula por sí solo como el nivel necesario para un miembro de la sociedad, y la pérdida consiguiente del sentimiento del derecho, de lo jurídico y del honor de existir por su propia actividad y trabajo, lleva al surgimiento de una plebe, que por su parte proporciona la mayor facilidad para que se concentren en pocas manos riquezas desproporcionadas.

Y este movimiento de autodesmentido de la promesa liberal, es decir, este movimiento de exclusión y segregación, y de consiguiente autonegación del orden liberal, e indirectamente del propio sujeto liberal, no parece tener remedio. En el admirable § 245, Hegel opta por la negativa de Malthus a la Ley de Le Say, frente a la defensa que de ella hizo Ricardo:

Si se impusiera a la clase más rica la carga directa de mantener en un nivel de vida común la clase reducida a la pobreza, o si existieran en otras propiedades públicas los medios directos para ello, se aseguraría la subsistencia de los necesitados sin mediación del trabajo, lo cual estaría contra el principio de la sociedad civil y del sentimiento de independencia y honor de sus individuos. Si por el contrario esto se hiciera por medio del trabajo (dando oportunidades para ello) se acrecentaría la producción, en cuyo exceso, unido a la carencia de los consumidores correspondientes, que también serían productores, reside precisamente el mal, que aumentaría por lo tanto de las dos maneras. Se manifiesta aquí que en medio del exceso de riqueza la sociedad civil no es suficientemente rica, es decir, no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe.

Y mediante esta dinámica de exclusión y expulsión, inducida por el problema de la "demanda efectiva", es decir, "mediante esta dialéctica suya", "la sociedad civil se ve llevada más allá de sí misma" (§ 246), "primero como esta determinada sociedad,

para buscar en el exterior consumidores y, por lo tanto, materiales y medios necesarios de subsistencia en otros pueblos que están atrasados respecto de los medios que ella tiene en exceso o respecto de la industria en general" (§ 246); con lo que a causa de la propia aporética inscrita en su sistema de producción, la sociedad occidental moderna se ve envuelta en una dinámica expansiva de tal potencia e intensidad que la empuja a convertir a todas las sociedades en sociedad occidental moderna. Pero ello no haría sino aplazar la consumación de ese movimiento de autonegación. De ahí que la sociedad civil no sólo "se vea llevada más allá de sí misma como esta determinada sociedad", sino que también se vea llevada más allá de sí misma como tal sociedad; lo que significa para Hegel: "La esfera de la sociedad civil pasa al Estado" (§ 256).

En el *Manifiesto comunista* (1848) Marx, basándose en los mismos supuestos de teoría económica, asocia ambos temas ("la sociedad civil se ve llevada más allá de sí misma como esta determinada sociedad", y también como tal sociedad) cuando ya el "fantasma del socialismo o del comunismo" recorre Europa:

La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales [...]. Espoleada por la necesidad cada vez mayor de dar salida a sus productos, la burguesía recorre el mundo entero. Necesita anidar en todas partes, establecerse en todas partes, crear vínculos en todas partes [...]. Merced al rápido perfeccionamiento de los medios de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de civilización a todas las naciones, hasta a las más bárbaras [... etc.]. ¿Cómo vence esta crisis la burguesía? Preparando crisis más extensas y más violentas y disminuyendo los medios de prevenirlas. [Y sigue:] En la misma proporción en que se desarrolla la burguesía, el capital, desarróllase también el proletariado [...] el creciente empleo de la máquina y de la división del trabajo quitan al trabajo del proletariado todo carácter propio y le hacen perder con ello todo atractivo para el obrero. Éste se convierte en un simple apéndice de la máquina, y sólo se le exigen las operaciones más sencillas, más monótonas y de más fácil aprendizaje. Por tanto, lo que cuesta hoy día el obrero se reduce poco más o menos a los

medios de subsistencia imprescindibles para vivir. Pero el precio de todo trabajo, como de toda mercancía, es igual a los gastos de producción. Por consiguiente, cuanto más fastidioso resulta el trabajo, más bajan los salarios [...]. Pero la industria, en su desarrollo, no sólo acrecienta el número de proletarios, sino que los concentra en masas considerables; su fuerza aumenta y adquieren mayor conciencia de la misma. Los intereses y las condiciones de existencia de los proletarios se igualan cada vez más a medida que la máquina va borrando las diferencias en el trabajo y reduce el salario, casi en todas partes, a un nivel igualmente bajo [...]. Las condiciones de existencia de la vieja sociedad están ya abolidas en la condiciones de existencia del proletariado. El proletariado no tiene propiedad [...]. El trabajo industrial moderno, el moderno yugo del capital, despoja al proletariado de todo carácter nacional [...]. El obrero moderno, lejos de elevarse con el progreso de la industria, desciende siempre cada vez más y más por debajo de las condiciones de vida de su propia clase. El trabajador cae en la miseria, el pauperismo crece más rápidamente todavía que la población y la riqueza. Es, pues, evidente que la burguesía ya no es capaz de seguir desempeñando el papel de clase dominante de la sociedad, ni de imponer a ésta, como ley reguladora, las condiciones de existencia de su clase [...]. Por lo demás, el progreso de la industria, del que la burguesía, incapaz de oponérsele, es agente involuntario, sustituye el aislamiento de los obreros, resultante de la competencia, por su unión revolucionaria mediante asociación. Así, el desarrollo de la gran industria socava bajo los pies de la burguesía las bases (es decir, aquella dinámica por la que el trabajo se ve reducido a la miseria por la competencia o sustituido por las máquinas) sobre las que ésta produce y se apropia lo producido. La burguesía produce ante todo sus propios sepultureros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables.

En un artículo titulado "El final del *laissez-faire*" (1926), J. M. Keynes se refiere a la base de teoría económica que en *El capital* Marx diera a estas ideas, en los siguientes términos:

El socialismo marxista ha de permanecer siempre como un portento para los historiadores de la opinión, de cómo una doctrina tan ilógica y tan torpe puede haber ejercido de modo tan poderoso y duradero una influencia sobre las mentes de los hombres y, a través de ellas, sobre los acontecimientos de la historia.

Sin embargo, en la "Introducción" de su *Teoría general del interés, el empleo y el dinero* (1936), Keynes señala cómo "el enigma de la demanda efectiva" se mantuvo, aunque "furtivamente", "en las regiones del bajo mundo de Karl Marx", a la vez que se refiere con igual desenvoltura a lo que habrá de resultar un "portento" similar al anterior para los historiadores del pensamiento económico, a saber: el triunfo de la defensa ricardiana de la suposición de Le Say sobre la cuestión de la "demanda efectiva" planteada por Malthus:

Esa victoria probablemente se debió a la adaptación de su doctrina al medio sobre el que se proyectaba. Supongo, además, que el hecho de que Ricardo llegase a conclusiones completamente distintas de las que una persona normal sin una instrucción especial habría esperado, contribuyó a su prestigio intelectual. El hecho de que sus enseñanzas, llevadas a la práctica, fuesen austeras y a veces duras de soportar ayudó a elevar su reputación; el que sus opiniones pudiesen adaptarse a una sobreestructura lógica, amplia y consistente, les dio belleza; el que pudiese explicar muchas de las injusticias sociales y de las crueldades como un accidente del progreso, de modo que cualquier intento de cambiar estas cosas tenía, en términos generales, más probabilidades de causar daños que beneficios, le dio autoridad; y, por fin, el proporcionar una justificación a la libertad de acción de los capitalistas individuales atrajo el apoyo de la fuerza social dominante que ocupaba el gobierno.

Sin entrar en los detalles de la solución de Keynes, el dilema que con base en Malthus plantea Hegel en el § 245 de *Filosofía del derecho*, es decir, el "problema de la pobreza dentro de la riqueza", esto es, el problema de la generación sistemática de segregación y exclusión y, al cabo, de revuelta solidaria contra la "sociedad civil" por la clase que es la negación de ella, esto es, el problema sobre el que se basa todo el razonamiento de Marx, tiene una solución, la cual está casi al alcance de "las conclusiones a que puede llegar una persona normal sin instrucción especial". Basta asegurar una "demanda de bienes" (léase: una "demanda efectiva", suma de la "demanda de consumo" y del "volumen de inversión") tal que para producirlos sea menester el pleno empleo

de la población en edad de trabajar. Digo "asegurar" porque "el que se dé la demanda efectiva que corresponda a un nivel de pleno empleo representa un caso especial que sólo tiene lugar cuando la propensión al consumo y el incentivo para invertir se encuentran en una relación mutua particular" y, por tanto, porque no es ciertamente una "mano invisible" la que se encarga en todo caso de asegurar que un sistema de libre intercambio abandonado a su propia lógica encuentre un punto de equilibrio en situación de pleno empleo, sino que de ello ha de encargarse una administración estatal "democráticamente" legitimada para ello. Para tal fin no es menester cancelar ni los supuestos jurídicos ni la lógica del sistema de intercambios, basta poder manipular sus condiciones marginales por la vía de políticas monetaria, fiscal y aduanera, y mediante intervenciones vehiculadas a través de un sector público en la economía, de suerte que el sistema en conjunto se vea llevado al punto de equilibrio deseado. Con ello, la subsistencia de todos puede venir asegurada a través del trabajo (en contra de lo que se suponía en el § 245 de la *Filosofía del derecho)*, y ello sin que necesariamente el trabajo se vea sometido a aquella presión hacia la miseria, a que se hace referencia en el *Manifiesto comunista.*

3. Ni Marx ni Keynes

Como es bien sabido, nuestro presente viene determinado por el fin de ambas soluciones (la revolucionaria y la keynesiana) a la aporética descrita por Hegel en el § 245 de su *Filosofía del derecho.* Conforme a la solución revolucionaria, la reproducción material de la vida social no podía mantener la forma de un sistema de libre intercambio normativamente asentado sobre "derechos de propiedad" y regido por el medio "dinero", sino que debía quedar directamente sujeta a la decisión de la asamblea democrática y pasar a asentarse sobre el medio "poder" administrativo, democráticamente legitimado, aboliendo el ámbito de los derechos de propiedad. Podrá seguirse discutiendo indefinidamente (hoy, por supuesto, sin más consecuencias) sobre si la cancelación de los "derechos

de propiedad sobre los medios de producción" implica la cancelación de los "derechos de propiedad" en sentido amplio, es decir, en aquel sentido a que se refería Locke en el que el sujeto moderno reclama el derecho a decidir como le plazca sobre la configuración de su existencia sin más limitación que el reconocimiento del mismo derecho a los demás. Pero cuando se lee *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas desde la *Filosofía del derecho* de Hegel y la *Filosofía del dinero* de Simmel, resulta claro que el reasentamiento del sistema de producción e intercambios sobre el medio "poder administrativo" y no sobre el dinero genera un proceso de cancelación de abstracciones que apunta todo él hacia la cancelación de la abstracción que representa el sujeto luterano, cartesiano, o lockeano, moderno, es decir, de la "libertad de los modernos", es decir, de aquella negatividad que, en palabras de A. Wellmer, "es ingrediente constitutivo de lo que llamamos modernidad". Desde los años cincuenta el sistema económico del socialismo de Estado empezó a quedar tan por detrás en eficacia respecto del orden liberal "keynesianamente domesticado", que, al menos en el ámbito europeo, las sociedades del "socialismo real" empezaron a revelarse progresiva y comparativamente como callejones sin salida desde el punto de vista económico y también político; pues aquel "entretanto" en que la "dictadura del proletariado" había de consistir se volvía cada vez menos creíble y, por tanto, cada vez más insufrible.

En el segundo tomo de *Teoría de la acción comunicativa,* Habermas ha descrito de forma admirablemente esquemática y clara el tipo de organización social y económica caracterizada por el intervencionismo estatal en la economía, la democracia de masas y el Estado social, que caracterizó a las sociedades occidentales de posguerra. Esa organización, cuyo "Estado social" neutraliza y desactiva el conflicto de clases que caracterizó al "largo siglo XIX", tenía, como es bien sabido, su base en una "economía nacional" cuyas variables más relevantes podían ser keynesianamente controladas y manipuladas por los respectivos gobiernos estatales. Hacia mediados de los años sesenta, en el marco que representaba este tipo de organización social y política, se había producido

aquella explosión de riqueza que Keynes había anticipado en su famoso y desafiante artículo "Las posibilidades económicas de nuestros nietos" que escribiera en 1929, es decir, en el momento mismo en que estalla la crisis del orden liberal. Esa explosión de riqueza pudo hacer surgir la sensación de que la humanidad occidental primero, y tras ella la humanidad toda, estaba a punto de solucionar el problema al que desde su origen había estado atada, el "problema económico", y que, al menos en el contexto de la humanidad occidental, el problema económico había dejado de ser el problema, y de que por tanto los problemas que habían atormentado al "largo siglo XIX" habían dejado de ser propiamente los problemas y daban paso a otras y más nobles tareas. Definitivamente, el capitalismo domesticado en términos keynesianos había derrotado, si no a la idea socialista, sí al modo como esa idea se había desarrollado en el socialismo realmente existente.

La política económica keynesiana deja de ser operativa exactamente en el mismo grado en que pierde relevancia el concepto de, y se difumina la realidad de, una "economía nacional", es decir, en la misma medida en que el sistema de intercambio económico se "mundializa" o "globaliza". En la misma medida en que a los países occidentales se les viene abajo la infraestructura keynesiana que representa una economía nacional controlable por la administración estatal, corre también el riesgo de venirse abajo la construcción del "Estado social". Ello implica ciertamente que los países occidentales, por causa de la ruptura del "compromiso social" asentado sobre bases keynesianas, podrían verse devueltos a unos conflictos de tipo análogo al de los generados desde el sistema económico, que atormentaron al siglo XIX y condujeron en el siglo XX a la crisis y derrumbamiento del orden liberal, teniendo por consecuencia tanto la revolución soviética como los fascismos. Pero mientras tanto, empieza también a perfilarse un fenómeno de fundamental importancia y que se suele describir bajo el rótulo de "fin de la sociedad del trabajo". El pensamiento revolucionario de Marx depende todo él de, y pasa todo él por, los conceptos de trabajo, trabajo en general, trabajo abstracto, *travail sans phrase,* es decir (tal como nos lo describe Hegel en la *Filosofía del derecho* y Marx

en el *Manifiesto comunista),* de aquel trabajo hasta tal punto llevado a la abstracción que al cabo podía muy bien "ser sustituido" por una máquina. Por su parte, la solución keynesiana, como fue puesta en operación en los países occidentales de posguerra, y también considerada abstractamente en sí misma, pende toda ella del concepto de "pleno empleo". La rearticulación que en las sociedades de posguerra se llevó a cabo del orden social y político de preguerra, pasa en buena parte por el aseguramiento del "puesto de trabajo". Aparte de eso, pero precisamente también por todo ello, la autonomía personal y en buena parte también el sentido de la existencia social individual vienen en muy buena medida ligados a, y definidos desde, las dimensiones de la ocupación, el trabajo, o la actividad profesional. Pero ocurre que contar con un pleno empleo en no se sabe bien qué estado futuro de la economía empieza a aparecer ya hoy como una ficción difícil de sostener, y también que ni de aquel trabajo abstracto sustituible por una máquina, ni del "puesto de trabajo", depende hoy nada importante, sino que todo lo decisivo parece haber pasado a depender del elemento tecnológico, del elemento de información y del elemento de posibilitación financiera, que subyacen en la máquina más o menos globalizada o mundializada que representa el sistema de producción. La devolución a problemas del pasado nos hace percibir el futuro no precisamente como un futuro cargado de esperanza revolucionaria alguna, ni tampoco como el futuro de una razonable ampliación de la solución keynesiana, sino como un futuro "agresor", es decir, como un futuro que se muestra tan cargado de problemas, que incluso desarticula ya al presente provocando no sólo neuróticas reacciones de defensa, sino también una despavorida huida hacia el pasado.

4. La abstracción de la ciudadanía

En un pasaje del presente libro se dice de paso:

> El pluralismo de formas de vida, todas con iguales derechos y que a su vez han de dejar espacio para proyectos de vida individualiza-

dos, prohíbe la orientación por criterios fijos que resulten vinculantes para todos. Aristóteles había podido presentar todavía el modo de vida de Atenas como vinculante para todos, de suerte que conforme a ella habría de regirse el *ethos* de los hombres. Pero hoy el logro o malogro de la propia vida de uno no puede medirse ya por contenidos que hubieran de considerarse superiores o ejemplares, sino por puntos de vista formales concernientes a autenticidad.

Y en consecuencia Habermas se refiere en otro pasaje también de este libro al tipo de consenso político subyacente en una convivencia que haya de basarse en esos supuestos:

> Sería bien errónea la sugerencia de que el orden político de una república moderna pudiera basarse en un consenso de fondo, adquirido de forma casi-natural, es decir, en un consenso de fondo que, por haber los individuos crecido cuasi orgánicamente en él, quedase libre de cuestionamientos. Lo que une a los miembros de una sociedad que viene en principio definida por el pluralismo social, cultural y por el pluralismo en lo tocante a concepciones últimas del mundo, no puede consistir en otra cosa que en principios abstractos y en procedimientos abstractos de un medio republicano artificial, es decir, generado en medio del derecho. Esos principios sólo pueden echar raíces en los motivos de los ciudadanos cuando la población haya hecho buenas experiencias con sus instituciones democráticas y se haya acostumbrado a la situación de libertad política. Es entonces cuando aprende también, y ello desde el propio contexto nacional de esa población, a entender como un logro la república y su constitución. Sin tal posibilidad de representación histórica no puede surgir esa clase de vínculos a los que me he referido bajo la denominación de "patriotismo de la constitución".

La razón de esta abstracción y "artificialidad" que, según Habermas, volvería a caracterizar a la legitimidad de la organización política contemporánea, sólo se nos vuelve clara si reparamos en el origen de la *polis* moderna. Ésta, a diferencia de la *polis* griega, no es una "comunidad natural" que englobe, relativizándolos, a los otros tipos de comunidades naturales o construidas, principalmente al tipo de comunidad natural que representa la comunidad basada en relaciones de parentesco. El Estado moderno, o sistema de estados europeos modernos, es el que acabó cuajando en la Paz de Westfalia (1648), la cual pone fin a la Guerra de los Treinta Años (y recibió su configuración última en las revoluciones estadunidense y francesa). Es el Estado pacificador, según Hobbes, un "artefacto" fabricado por los hombres para aplazar la muerte hasta que les venga impuesta por la naturaleza y no por la violencia del prójimo. Ese artefacto está construido sobre la idea y la realidad de la "soberanía", uno de esos fascinantes inventos que, con su abstracción, dejan todo en el aire y explican las específicas evoluciones que definen a la modernidad política. Poder soberano es aquel que se acredita por su capacidad de imponer la paz mediante la imposición del derecho que él mismo aplica, haciendo abstracción del enfrentamiento entre visiones últimas del mundo, es decir, colocándose también por encima de algunas visiones del mundo que, enfrentadas, condujeron al tipo de guerra civil de la que el Estado soberano es la salida. El derecho que en tales condiciones se pone no puede ser sino derecho "positivo", no transcripción de ningún derecho suprapositivo, porque sobre tal suprapositividad reina la discordia. Fuera de la forma de vida y la confesión de cada cual, mismas que dejan de ser públicamente vinculantes, no hay otras reglas de convivencia que las "artificiales" puestas por la voluntad soberana. La soberanía practica, por tanto, respecto de las formas concretas de vida, e incluso de los fundamentos últimos de éstas, el mismo tipo de abstracción que aquellas primeras figuras emblemáticas de la subjetividad moderna practicaron respecto de toda forma de vida sustancial. "La soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república" (Bodino) y poder absoluto es el de aquel que, siendo fuente de las leyes, no queda sujeto a ellas, es decir, queda por encima de la ley que pone, pues "la ley no es otra cosa que el mandato del soberano que hace uso de su poder". Tras eso, plantéase a Bodino una dificultad conceptual: "Si decimos que tiene poder absoluto quien no está sujeto a leyes, no se hallará en el mundo príncipe soberano, puesto que todos los príncipes de la tierra están sujetos a las leyes de Dios y de la naturaleza".

Pero esta dificultad ya no afecta al concepto de soberanía si

se tiene en cuenta que la teoría del Estado moderno surge precisamente de una consideración acerca de cómo operan esas leyes de Dios y de la naturaleza, cuando no se comparte una visión ni religiosa ni metafísica del mundo desde la cual interpretarlas, es decir, cuando no hay más remedio que interpretarlas desde el estado de guerra de todos contra todos, nacida de que no rige ninguna interpretación última compartida. Esta abstracción interpretativa sí que la comparten ya todos; pues para cuando ya no hay más remedio que practicarla, las leyes de Dios y de la naturaleza se han trocado en máximas de prudencia acerca de cómo evitar la muerte, un interés que quizá sí compartan todos. En ello estamos con Hobbes. Tras señalar que en el estado de guerra de todos contra todos "en último término no hay nada injusto", puesto que no se comparten criterios de justicia, Hobbes pasa a exponer en el *Leviatán* las "leyes de la naturaleza"; son máximas prudenciales tendentes a encontrar salida a una situación en la que "al tener cada uno un derecho natural respecto de todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie de existir todo el tiempo que la naturaleza permite vivir a los hombres". Es de ello de donde resulta "un precepto o regla de la razón, en virtud del cual cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra". Y de esa primera ley fundamental de la naturaleza o de Dios se sigue una segunda, a saber: "que uno acceda mientras los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar a ese derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás respecto a él mismo". Y de esa máxima prudencial o ley de la naturaleza se sigue aún otra, a saber: "la de que los hombres cumplan los pactos que han celebrado"; y es obvio que "en esta ley consiste la fuente y el origen de la justicia". Pero, ¿la referencia de la justicia no era la ley y, por tanto, la fuente de la justicia no era la voluntad soberana? Es lo mismo. Baste tener presente cómo nace esa voluntad soberana. La única manera de salir del estado de guerra es suspenderlo, por así decir, por un instante, erigiendo un poder que sea

capaz de "meter en cintura a todos", "confiriendo cada uno todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad [...] ésta es la generación de aquel gran Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia) de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa". La "esencia del Estado" podemos, pues, definirla así:

> Una persona, de los actos de la cual se han convertido en autores, por medio de acuerdos mutuos, todos y cada uno de los integrantes de una multitud de hombres, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona, sea una persona física o una asamblea aristocrática o democrática, se denomina soberano y se dice que tiene poder soberano.

Es, pues, el soberano quien hace valer la tercera "ley de la naturaleza", es decir, quien se encarga de imponer, como ley fundamental, el pacto del que él mismo es resultado. Y es esta desnuda capacidad de ejercer coerción concentrada en la abstracta soberanía, en un soberano capaz él solo de imponer el derecho que dicta; es este efectivo y real monopolio de la violencia y de la autorización de la violencia el que parece convertirse en base de la organización política moderna. Carl Schmitt en un sentido y M. Foucault en un sentido bien distinto se encargaron de ponderar, de forma brillante, la capacidad de autoafirmación, de autoimposición, de control y de *surveillance*, que es capaz de desplegar el "artefacto" cuidadosamente construido en términos jurídicos que representa el Estado soberano moderno. Por lo demás, ya Kant en su *Metafísica de las costumbres* dio con lo que podemos llamar la "paradoja del poder" que atraviesa al pensamiento político moderno: debiendo considerarse la instauración de una *civitas* como resultado de un pacto, el poder ha de ser pensado como pudiendo imponer el pacto o ley fundamental, y, por tanto, ha de ser pensado como algo lógicamente anterior al pacto, del que sin embargo (para poder ser considerado legítimo) habría de ser el resultado.

La tradición de pensamiento liberal representa el sostenido

intento de poner límites a ese poder estatal, que sin embargo da por supuesto; para ello cambia el sentido de la legitimación, priva al poder político de su carácter de soberano, es decir, de su carácter de fuente del derecho y lo reduce a *government* encargado de garantizar el libre ejercicio de los naturales "derechos de propiedad" positivados. Por el contrario, la tradición de pensamiento democrático, desde *El contrato social* de Rousseau a *Facticidad y validez* de Habermas, pretendió siempre ir mucho más lejos, imponiendo a la producción y ejercicio del poder político condiciones de legitimidad tales, que sería de ellas mismas de donde habría de surgir un poder político, convertido así sin residuos en poder de la razón, y resolviendo así la mencionada paradoja. Desde las primeras páginas de *El contrato social*, la preocupación de Rousseau se centra en aquel no tener ya poder, en aquel descubrirse habiendo hecho dejación del propio poder, que por fuerza tiene que significar un hacer dejación de la propia autonomía, es decir, un haber hecho dejación del no tener a otro dueño que a sí mismo, que es en lo que consiste la individualidad moderna. El individuo moderno se descubre entregado a la violencia y al arbitrio de un "señor" precisamente en el momento en que al distanciarse infinitamente de toda sustancia y de descubrirse no viniéndose entregado sino a sí mismo, se descubre también como resultándole absurdo tener a otro dueño y señor que a sí mismo. La única manera que Rousseau encuentra de eliminar al "señor" es hacer coincidir sistemática y conceptualmente al "soberano" con el "súbdito"; si una organización política moderna sólo puede articularse mediante leyes "puestas", entonces esas leyes han de ser tales que los sujetos a ellas sean también sus autores.

> Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y gracias a la cual, cada uno, en unión de todos los demás, solamente se obedezca a sí mismo: éste es el problema fundamental que resuelve el contrato social [...]. Por tanto, si eliminamos del pacto social lo que no es esencial, nos encontraremos con que se reduce a los términos siguientes: cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte indivisible del todo [...]. De inmediato, ese acto de asociación produce, en lugar de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe por este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad.

Ese cuerpo moral y colectivo es el soberano, su voluntad es la "voluntad general" y la expresión de ésta es la ley. Y he aquí rearticulada sobre suelo moderno la "libertad de los antiguos". Para Habermas, la "voluntad general" (que al igual que para Rousseau se distingue tanto de la voluntad particular, como de la "voluntad de todos", cual sería la reflejada, por ejemplo, por una encuesta) sería la resolución obtenida mediante un proceso de deliberación de todos los posibles afectados por ella, desarrollado en condiciones tales que la resolución tomada tuviera a su favor la presunción de venir respaldada por los mejores argumentos; es decir, la resolución o norma que pudiera ser aceptada por todos los posibles afectados en medio de discursos racionales. Pero esta versión procedimental y abstracta de los conceptos de soberanía y voluntad general es ciertamente de Habermas, pero no de Rousseau, ni mucho menos de Hegel.

5. La lógica del Estado nacional

El concepto normativo de voluntad general resultó siempre sospechoso a los liberales. En la "Declaración universal de los derechos del hombre y del ciudadano", la idea liberal y la idea democrática simplemente se yuxtaponen, sin llegar realmente a articularse. Así, se dice tomándolo literalmente de Rousseau que "la ley es la expresión de la voluntad general" (art. 6), a la vez que se dice con Locke que "el objeto de toda sociedad política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión" (art. 2) o también que "siendo la propiedad un derecho inviolable y sagrado [...]" (art. 14), los "derechos de propiedad" son el límite del ejercicio de un poder soberano convertido ahora en atributo de la asamblea democrática.

Quien articuló ambas ideas como constitutivas de la modernidad política fue Hegel en su filosofía del Estado. Para percatarnos bien de a qué se refieren los temores que expresa Habermas en el presente libro, conviene entrar, siquiera sea someramente, en la articulación que Hegel hace de los conceptos de soberanía, libertades ciudadanas y "derechos de propiedad", porque en ella consiste la solución que da Hegel a aquella "dialéctica de la sociedad civil" de la que con base en Malthus e inspirando a Marx habla en su *Filosofía del derecho*. La solución que prevé el viejo Hegel fue la que operó a lo largo de todo el siglo XIX, la que en 1914 provocó la desorientación, la desesperación e incluso los movimientos de autodeserción entre los miembros de la Segunda Internacional, cuando la vieron imponerse no sólo a la solución revolucionaria sino a todo ideal revolucionario, y derrotarlos de antemano, y la que, durante los años veinte y treinta del siglo XX, estuvo en la base del fascismo europeo. Hegel, como es sabido, tiene muchas caras, y en cada una de ellas una clave para entender nuestro presente.

En su teoría del Estado, Hegel subraya de entrada dos cosas: primero, el carácter autoafirmativo, el ponerse y saberse, de aquel "yo común" de Rousseau en que consiste la soberanía, es decir, el carácter afirmativo y autoafirmativo de ésta; y segundo, la justificación absoluta de las particularidades históricas en que consisten las comunidades políticas (cuando están en su tiempo), como ingredientes de aquella "se-manifestante dialéctica de la finitud de los espíritus de la que se obtiene y se extrae a sí mismo el espíritu del mundo" (§ 340). Sobre los estados no habría más tribunal que ese espíritu. Por eso, cuanto más avanza su filosofía del Estado, tanto más se convierte en teodicea, en automanifestación y autojustificación de las claves de la Providencia. Aquí no nos interesa este aspecto normativo, sino sólo el valor descriptivo de los textos de Hegel.

Partiendo de esas dos cosas, podemos pasar a ocuparnos de la afirmación de Hegel, sobre la que se basó también Marx, de que por su propio movimiento interno la sociedad civil se ve llevada más allá de sí misma como tal sociedad; hemos visto que ello significa para Hegel que "la esfera de la sociedad civil pasa al Estado", lo cual, esquemáticamente hablando, tiene un sentido bien sencillo y casi trivial. Es el siguiente: el individuo lockeano moderno, al tratar de maximizar (sobre la base supuesta del mutuo reconocimiento de sus derechos de propiedad) lo que entiende son sus intereses, descubre que, a diferencia de lo que suponía Locke, el interés común de todos, es decir, la esfera de lo común, o del bien común, no se reduce al interés de todos porque, como cosa de todos, se asegure a todos y cada uno el libre ejercicio de sus derechos; la realización de aquellos intereses particulares suyos puede tener además como supuesto la realización de otros intereses o de iguales intereses de otros, que se convierten así en "intereses particulares comunes"; y esos intereses particulares comunes puede que no tengan otra vía de realización que la capacidad autoafirmativa del todo hacia el exterior y hacia el interior, incluyendo quizá en esto último el mantenimiento de la cohesión material del todo, que se convierte entonces para todos en interés primario; "en ello radica por lo demás el misterio del patriotismo de los ciudadanos por este lado, a saber: en que ellos saben al Estado como su base y sustancia porque él mantiene las esferas en que están, mantiene la justificación y autoridad de esas esferas, así como el bienestar de ellos" (§ 289); pero hay más: en la forma de vida y de existencia o en la trama de formas de vida y existencia, es decir, en la particularidad histórica, en que ese Estado consiste y que en ese Estado se articula, es donde los derechos individuales abstractos, esto es, los derechos de propiedad del individuo sobre sí y lo suyo, aparte de su sostén, tienen también la materia que los llena y las referencias materiales de tipo global que, aparte de contenido, dan argumento y sentido a su ejercicio; y, evidentemente, la otra clase de derechos, los de Rousseau, los derechos ciudadanos, los derechos que por encima de la autonomía privada definen la autonomía del ciudadano, tienen que ver con el igual interés y responsabilidad de todo individuo moderno por, y en, ese particular todo moderno (el Estado que está a la altura de su tiempo); éste acaba así revelándose como base, sustancia y lugar donde tienen su materia y tema los intereses particulares del individuo y donde obtiene contenido, argu-

mento y sentido la configuración de la existencia autónoma individual; es decir, acaba revelándose —en términos de asunto de todos— como el lugar donde cobran efectiva realidad y concreción y, por tanto, donde se tornan reales las abstracciones que representan al individuo lockeano y al miembro roussoniano de la asamblea soberana.

Pues bien, si admitimos esto, podremos dar un importante paso más, teniendo presente la nota de individualidad del Estado:

> La individualidad del Estado, en tanto que ser-para-sí excluyente, aparece como relación con otros Estados, cada uno de los cuales es independiente respecto a los demás. En la medida en que es en esta independencia donde el espíritu real (es decir, la particularidad histórica en que el Estado consiste) tiene su existencia, ésta es la primera libertad y el honor supremo de un pueblo [§ 322].

Esto sólo podremos entenderlo en todo su alcance y en todas sus consecuencias si comprendemos que el resultado de la refundición que el Estado moderno lleva a cabo de las identidades colectivas preestatales, focalizando sobre sí esa refundición, no puede ser otro que el de llevar la nueva identidad resultante, focalizada sobre el Estado ahora nacional, al grado de autoconciencia y al tipo de autoafirmación, autoposición y aun autoimposición que caracterizan la idea y realidad de la soberanía. De esta forma, "el ser el otro del otro" es en realidad el modo positivo de ser del Estado moderno. O dicho de otro modo: tal negatividad es constitutiva del Estado moderno. Y así tenemos que

> [...] en la existencia, esta relación negativa del Estado consigo mismo (el ser el otro del otro) aparece como relación de un otro con un otro, y como si lo negativo fuera algo externo. La existencia de estas relaciones negativas tiene, pues, la forma de un sucederle cosas, y de un verse implicado el Estado en cosas que le vienen de fuera. Pero en realidad ese básico ser-lo-otro-de-lo-otro constituye su momento supremo y más propio [...] el lado por el que la sustancia, en tanto que poder absoluto contra todo lo individual y particular, contra la vida, contra la propiedad y contra los derechos de ésta, trae a la conciencia la nihilidad de todo ello y da existencia a esa nihilidad [§ 323].

Y, ¿por qué es ello así? Hemos quedado en que el todo se revela como fundamento y base de la realidad, de la efectividad, del contenido, del tema, del argumento, del sentido de todo derecho, y en que ese todo, en tanto que individualidad, afirmativamente se pone como "lo otro de lo otro". Resulta entonces que el fundamento y base de la realidad, efectividad, contenido y sentido de todo derecho, es decir, todo interés particular mío y todo interés genuino mío por el todo (como mío) en que se basa todo lo mío, estriban en última instancia en aquella "primera libertad y honor supremo de un pueblo" de que hablaba Hegel. Los miembros de ese todo, al saber así el todo, esto es, al saberlo como fundamento y base de ellos, se "ponen" ellos mismos como perecederos, como desaparecientes y como sólo de segunda importancia respecto a ese todo, que es lo último suyo y lo más propio suyo; de modo que cuando la patria los llama toman las armas y corren con ardor a defenderla.

> Esa determinación y libertad primera del Todo mediante la que el interés y el derecho de los individuos es puesto como un momento desapareciente, es a la vez lo positivo de su individualidad no contingente y mudable, sino en y para sí. Esta relación y el reconocimiento de ella es el deber sustancial de los individuos, es decir, el deber de (poniendo en peligro la vida, y sacrificando, si es menester, la vida y la propiedad de uno, y por supuesto sacrificando también la propia opinión y todo aquello que cae de por sí en el ámbito de la vida) defender esta individualidad sustancial, es decir, la independencia y soberanía del Estado [§ 324]

esto es, su ser el otro del otro, en el que radica el específico carácter de la vida y libertad de quienes lo integran, la concreción de esa vida y libertad, la vida y libertad reales. Y ahora podemos ciertamente entender la definición que da Hegel del Estado nacional constitucional moderno como articulación del principio de libertad de la persona privada, del principio de libertad del ciudadano, y del principio supremo de soberanía e independencia estatal:

> El Estado es la realidad efectiva de la libertad concreta. Por su parte, la libertad concreta consiste en que la individualidad per-

sonal y sus intereses particulares tengan su total desarrollo y el reconocimiento de su derecho (en el sistema de la familia y de la sociedad civil, es decir, en las esferas de la vida privada) y que en parte se transformen en interés por el todo, y en parte, con saber y querer, reconozcan ese Todo y por cierto como su (de ellos) propio espíritu sustancial y actúen para él como *telos* de ellos, de suerte que ni el todo se imponga a espaldas del interés, el saber y el querer particulares, ni los individuos vivan sólo para esto último como personas privadas sin querer a la vez en y para el todo y sin tener una actividad consciente de ese *telos* [§ 260].

Obviamente, el querer y saber con que se actúa por lo general o por el todo es el que se articula en los derechos ciudadanos y se actualiza en el ejercicio de esos derechos (el que Hegel quisiera ver recortados esos derechos en términos de una especie de "democracia orgánica", en nada o en muy poco afecta al desarrollo global de su argumentación). Y, así,

el principio de los Estados modernos tiene esta tremenda fuerza y profundidad, a saber, la de dejar consumarse el principio de la subjetividad hasta convertirlo en el extremo autónomo que representa la particularidad o individualidad personal y a la vez reducir ese principio a la unidad sustancial, manteniendo así a ésta en aquel principio mismo [§ 260].

Precisamente por eso resulta que, en lo que atañe a la defensa del Estado,

el contenido de la valentía en tanto que virtud consciente radica en lo que verdaderamente es el fin supremo, esto es, en la soberanía del Estado. La realidad de este fin absoluto como obra consciente de la valentía tiene como mediación la pérdida de mi propia realidad personal. Esta figura contiene por tanto la dureza de las oposiciones supremas: la alienación, la pérdida de todo, pero como existencia de la libertad [...] la acción más hostil y a la vez la más personal hacia otros, pero con completa indiferencia e incluso con buena voluntad hacia esos otros.

Lo más puramente objetivo de mi voluntad, que es aquí también lo más objetivo de la "voluntad general" de Rousseau, de una voluntad que siendo la mía se muestra por encima de

mi ser y querer empíricos, resulta ser la autoafirmación de la particularidad estatal misma, en la que mi libertad tiene su concreción y por tanto su realidad; ese sacrificio es, por supuesto, también la acreditación y contenido supremos de la libertad ciudadana. Y Hegel añade:

el principio del mundo moderno, es decir, el pensamiento y lo general, ha dado a la valentía una forma superior, haciendo que la manifestación de ésta parezca ser más mecánica y no aparezca como acción de esta determinada persona particular, sino, abstractamente, como acción de un miembro de un todo en contra de miembros de otro todo, de suerte que esa valentía se vuelve no contra personas particulares, sino contra un todo hostil, de modo que el valor personal aparece como no personal. Ese principio se ha inventado, pues, las armas de fuego, no siendo, por tanto, una invención casual la que ha transformado en más abstracta la forma personal de la valentía [§ 328].

A este viejo Hegel, para quien el efectivo vehículo de expansión de los principios absolutamente justificados del mundo moderno radica en la dinámica expansiva de las sociedades occidentales impulsada por la aporética de su sistema económico y que ve en la tecnología militar un "invento no precisamente casual del principio del mundo moderno, es decir, del pensamiento y de lo universal", a este viejo Hegel, digo, no hace falta ciertamente enseñarle "dialéctica de la Ilustración".

Pero más estremecedor es otro ingrediente que, de forma bien consecuente con todo lo dicho, viene a cerrar la teoría hegeliana del Estado. Hegel señala la importancia de la guerra "para el mantenimiento de la sanidad ética de los pueblos"; insiste de varias maneras en que sobre los Estados no puede haber ningún tribunal que estable y coercitivamente pueda imponer lo que se entienda ser de derecho; y en que, por tanto, pese a las razones de todo tipo que puedan mediar en las relaciones entre los Estados, todo lo relacionado con el derecho internacional se queda siempre en una dimensión de buena voluntad o de deber ser, sujeta en última instancia al asentimiento (y, por tanto, al arbitrio) de la individualidad soberana de los Estados; de todo lo cual concluye que "por

tanto, las disputas entre Estados, en la medida en que las voluntades particulares no lleguen a ningún acuerdo, sólo pueden decidirse por la guerra" (§ 334). Y añade:

> Por cuanto que los Estados en su relación de mutua independencia se enfrentan unos a otros como voluntades particulares, e incluso la validez de los tratados descansa sobre ello, y por cuanto que la voluntad particular del todo que es cada Estado, en lo que concierne a su contenido, no consiste en otra cosa que en lo que él considera su bienestar o felicidad o bien común, entonces este bienestar o felicidad o bien común se convierten en ley suprema en la relación con los otros, tanto más cuanto que la idea del Estado consiste precisamente en esto, a saber: en que en ella se elimina la oposición entre el derecho como libertad abstracta y el contenido que lo llena, es decir, el bien, el bienestar o felicidad [...]. Ahora bien, ese bien o bienestar o felicidad sustancial del Estado es su bienestar como tal Estado determinado, con sus determinados intereses y características, con sus peculiares circunstancias externas y con su peculiar situación en lo que se refiere a tratados; la gobernación de un Estado consiste en un saber-hacer relacionado con tal particularidad, y no en la sabiduría de la Providencia universal; por tanto, el fin en la relación con otros Estados y el punto de referencia y el principio de la justicia de las guerras y tratados no puede ser una idea general (de tipo filantrópico), sino ese bien, bienestar o felicidad real, al verse humillado o simplemente amenazado en esa su determinada y concreta particularidad [§ 337].

Cuando en situaciones decisivas, problemas o tensiones internas que podrían tener una salida y solución obvias hacia el exterior ven impedida esa solución por intereses de otros Estados y, por tanto, el particular bien o cohesión del Estado se ve "amenazado o humillado en esa su particularidad", "el deber llama a todos los ciudadanos a su defensa" y entonces, por el lado que fuere y en la dirección que fuere, "el todo, así movilizado y convertido en poder militar, desgarrado de sí mismo en su propia vida interior hacia afuera, acaba convirtiendo la guerra de defensa en guerra de conquista" (§ 326), es decir, en expansión imperialista.

Avergonzada se debió sentir la sabiduría de la Providencia de la que habla Hegel de los resultados de esta lógica de los

Estados nacionales regida por ella, porque después de 1945 esa lógica experimenta cambios sustanciales; ello ocurre cuando precisamente el tipo de organización política que representa el Estado nacional moderno se universaliza definitivamente. En el presente libro, Habermas describe así esa modificada lógica y las consecuencias de ella:

> La historia del imperialismo desde 1871 (fundación del *Reich* de Bismarck) y sobre todo el nacionalismo integral del siglo XX confirman que la idea de nación desarrolló su fuerza movilizadora casi siempre en esa su versión particularista y agresiva. Sólo tras la cesura de 1945 quedó agotada esa fuente de energía. Sólo cuando a las potencias europeas, bajo el paraguas nuclear de las superpotencias, les quedó vedada una política exterior propia, no sólo en la teoría [la de Habermas es un buen ejemplo] sino también en amplias capas de la población, la autocomprensión del Estado democrático de derecho se disoció de los patrones de autoafirmación nacional y de una política de poder atenida a criterios geopolíticos. Los conflictos sociales en el interior pudieron ahora ser abordados por primera vez bajo el primado de la política interior. Esta autocomprensión de la comunidad política puede que se impusiese con más fuerza en Alemania que en otros Estados por estar Alemania privada de los derechos básicos que comporta la soberanía. Pero en todos esos países, la pacificación del conflicto de clases en términos de Estado social produjo una nueva situación. En el curso del periodo de posguerra se introdujeron y desarrollaron sistemas de seguridad social y de pensiones, se implantaron reformas en la familia, en la escuela, en el derecho penal, en la protección de datos, se pusieron en marcha políticas feministas de equiparación entre el hombre y la mujer. El *status* del individuo en cuanto portador de derechos, aunque fuera de forma todavía bien incompleta, experimentó una ampliación en su sustancia jurídica. Y todo ello —y eso es lo que aquí especialmente me importa— creó una nueva sensibilidad entre los propios miembros de la sociedad, que se volvieron conscientes de la prioridad del tema de la realización de los derechos fundamentales, de la prioridad de la nación real de los ciudadanos, sobre la imaginaria nación de los miembros de una comunidad histórica y étnica.

Pues bien, este libro de Habermas puede leerse como un enfático subrayado de ese logro histórico y experiencia europea de posguerra. El papel de ciudadano quedó desligado de

los patrones de autoafirmación nacional, recobrando el carácter abstracto que respecto a particularidades históricas y culturales tuvo la soberanía en los orígenes, a la vez que quedó desligado de la abstracta voluntad de autoimposición en que en los orígenes consistió la soberanía. Precisamente en un marco así pudo empezar a hacerse valer la "particularidad", es decir, pudieron comenzar a hacerse valer dentro de la misma "nación de ciudadanos" las diferencias de origen, lengua y cultura, y empezó a ceder la voluntad de imposición de la cultura hegemónica, de suerte que dentro de la propia comunidad ciudadana de uno, uno está en casa y a la vez uno puede ser también un extraño ("el otro del otro"). Un futuro racional habría de pasar por la atenencia a esta perspectiva, es decir, por el anclaje del contenido de las instituciones del Estado democrático de derecho y de su núcleo universalista (el implicado por sus abstracciones originales) en un marco supranacional y, por tanto, en marcos supranacionales concertados y por la transferencia de la facultad de intervención militar a la Organización de las Naciones Unidas (ONU), cosa que en algunos asuntos ya ocurre. Sólo así cabría empezar a hacer frente (sin hacer dejación del contenido normativo del Estado democrático de derecho, sino anclándolo en otro medio) a los problemas con que el futuro, más que a inquietar, nos empieza a agredir: el ya difícilmente absorbible y masivo desempleo estructural, la necesaria remodelación del Estado social, el problema del control general del movimiento de la economía globalizada, el problema de las olas migratorias provocadas por la desarticulación del viejo Tercer Mundo y los problemas implicados por la necesaria domesticación ecológica del sistema económico globalizado, no siendo el menor el de las inmensas transferencias de riqueza del tipo de la actual a que quizá daría lugar en un mundo democráticamente pacificado la competencia económica ejercida por otras zonas, al no ser ecológicamente generalizable buena parte del tipo de riqueza occidental actual.

Naturalmente es posible pensar en otras dos opciones. Cabe saludar la drástica relativización del poder militar, administrativo y democrático por el poder del dinero. Los sistemas políticos serían ya incapaces de cobrar a un sistema económico globalizado, del que, sin embargo, dependen, lo que significaría que el orden internacional quedaría articulado en términos de derecho privado y no de derecho público. El orden pacífico de la empresa transnacional, de la eficacia, del entendimiento, del contrato privado, del microajuste y del macroajuste y, si se quiere, también de lo banal, habrían dejado afortunadamente tras de sí un orden de lo político y de lo heroico en el que se incubaron importantes catástrofes. Ésta es la versión "neoliberal" de lo que más arriba hemos llamado "la promesa liberal". Pero si ello no fuera posible, si al cabo ese mundo globalizado hubiera de articularse políticamente y mientras tanto las instituciones del Estado democrático de derecho hubiesen quedado desacreditadas, se perfilarían dos salidas. Primera: por parte de los estados no poderosos, una huida al pasado, buscando sentido, sentimiento de sí y protección en torno a viejas tumbas, a la vieja patria y a viejos dioses. La escena resulta ya conocida. Segunda: por parte de los Estados poderosos, es decir, por parte de los capaces de articular (en el sentido del "misterio del patriotismo" de Hegel y sobre el trasfondo del sentimiento de pertenencia a una gran "particularidad histórica") inmensos intereses económicos, como sería el caso de la "gran potencia Alemania en el centro de Europa, mirando al Este, y de nuevo sin miedo al poder", o como sería también el caso de una Europa "alemana", o de la "fortaleza Europa", la salida quizá consistiese en emplear (tanto hacia dentro como hacia fuera) el inmenso poder económico y político así articulado como medio de autoafirmación conforme al modelo de la vieja lógica de los Estados nacionales. Esto último supondría ciertamente tirar por la borda los resultados, la experiencia y el sentido de la experiencia de la historia europea de posguerra. Para Habermas, pretender hacer frente en tales términos a los problemas del futuro sería tratar de expulsar al diablo invocando no ya a Belcebú, sino a todos los demonios.

PREFACIO

Incertitudes allemandes: de nuevo la huella de las incertidumbres alemanas se hace notar en la política y la escena pública de la Alemania unida, desde la Guerra del Golfo[1] hasta las conmemoraciones del año 1995, pasando por el debate sobre el derecho de asilo[2] y el modo de enfrentarse a ese pasado definido por la Stasi. Se echa en falta una elaboración intelectual lo suficientemente enérgica como para apuntar a opciones claras. El discurso que cierra el presente libro, en el que se habla de la cesura de 1945 y de la "normalidad" de una futura República berlinesa, agavilla motivos que me han servido de orientación en mis intervenciones políticas de los últimos años.[3]

J. H.

Starnberg, marzo de 1995

[1] J. Habermas, "Ein Plädoyer für Zurückhaltung, aber nicht gegenüber Israel", *Die Zeit,* 8 de febrero de 1991.

[2] J. Habermas, "Die zweite Lebenslüge der Bundesrepublik", *Die Zeit,* 11 de diciembre de 1992; *Id.,* "Die Festung Europa und das neue Deutschland", *Die Zeit,* 28 de mayo de 1993.

[3] J. Habermas, *Vergangenheit als Zukunft,* Zurich, 1993.

I. ¿APRENDER DE LA HISTORIA?

MICHAEL STÜRMER, en un editorial del *Frankfurter Allgemeine Zeitung* de 27 de diciembre de 1993, repite una pregunta que viene ocupando a la República Federal desde los años setenta y que desde 1989 es la que —de Schäuble a Heitmann— viene poniendo en ebullición al nacionalismo elitista de la nueva Alemania:

> Pero ante esta creciente necesidad de fundamentación plantéase la cuestión de durante cuánto tiempo hemos de seguir permitiendo todavía al convidado de piedra del pasado ejercer su derecho a veto sobre todo el presente y sobre todo el pasado en cuestiones de virtud ciudadana y de amor a la patria.

El quitar al convidado de piedra del pasado ese su derecho a veto habría que entenderlo en los siguientes términos: para convertirnos de nuevo en una nación normal tendríamos que librarnos del recuerdo autocrítico de Auschwitz. El historiador, que ciertamente se presenta aquí en el papel de un pedagogo de la historia, experimenta evidentemente como veto o como fatalidad el impulso a querer aprender de la historia.

Pero tal intención de aprender de la historia tampoco es tan simple como parece. ¿Puede aprenderse en general de la historia? Permítanme una mirada retrospectiva antes de intentar una respuesta. Pues no somos los primeros que planteamos esta cuestión.

I

Hace 25 años, Reinhart Koselleck sometió el viejo *topos* de la historia como *magistra vitae* a una instructiva crítica historicista.[1] La "historia" que aparece en la vieja fórmula *historia*

[1] "Historia Magistra Vitae", en R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Francfort del Meno, 1979, pp. 38-66.

magistra vitae no tenía para los antiguos el mismo significado que le atribuimos nosotros; no se pensaba todavía en el todo del contexto de la vida histórica, es decir, en la historia en singular, sino en el proceso de aumento y disminución en que consisten las múltiples historias particulares, de las que unos u otros acaecimientos podían servir a los nacidos después como ejemplos para la propia acción. La fórmula latina se remonta a Cicerón, y todavía para Maquiavelo o Montaigne constituía la historia una fuente de sucesos ejemplares. Sólo para una mirada antropológica, para la que las acciones de las generaciones pasadas y presentes se asemejan esencialmente unas a otras, puede la historia presentarse como tal tesoro de ejemplos dignos de transmitirse y de imitarse. Sólo puede aprenderse de una historia que se repite; y sólo pueden aprender de ella quienes en su naturaleza permanecen similares. *Historia magistra vitae,* este *topos* sólo puede mantener su fuerza de convicción mientras el sentido histórico para lo único y lo nuevo no disuelva ese sentido antropológico de los antiguos para lo que se repite y retorna dentro de lo perpetuamente mudable.

Koselleck muestra que desde el surgimiento de la conciencia histórica a fines del siglo XVIII puede considerarse periclitado el papel clásico de la historia como *magistra vitae.* Pero esta moraleja la saca el propio Koselleck de una consideración histórica. Por tanto, sólo puede evitar la autocontradicción preformativa porque desde fines del siglo XVIII en adelante, no es que se ponga en tela de juicio esa "utilidad de la historia para la vida" sino que se le entiende de otro modo. Ahora se la busca, no en las recetas que nos tuviese preparado el pasado para problemas típicos, sino en una estudiosa o erudita ilustración acerca de nuestra propia situación que, por estar inserta en la historia, queda irradiada, por así decir, tanto por el pasado como por el futuro. Sin embargo, historia como ilustración, y autocomprensión histórica, pueden significar cosas muy distintas.

La *filosofía de la historia* toma en serio la idea de Schiller de la historia universal como juicio final y procede a descifrar retrospectivamente la cruel e irónica astucia de la razón que se impone a espaldas de hombres que obran sin saber muy bien qué hacen. Mientras Hegel extrajo de esta consideración de la historia la moraleja fatalista de que para los agentes todas las moralejas y teorías llegan muy tarde, Marx pretendió que la propia filosofía de la historia se convirtiese en doctrina para las generaciones futuras. A ellas el conocimiento del decurso cuasinatural de la historia acaecida hasta entonces debía llevarlas a percatarse de que en el futuro pueden emanciparse convirtiéndose en sujetos de su propia historia, es decir, pueden convertirse en autores que, aunque no en circunstancias elegidas por ellos mismos, pueden producir su historia con voluntad y conciencia. Aquí la conciencia histórica se mezcla con una conciencia utópica que sobreextiende los límites de la factibilidad de la historia.

La filosofía de la historia que sólo puede representarse el pasado desde el horizonte de la proyección que ella misma efectúa del futuro, chocó desde el principio con la crítica de la Escuela Histórica Alemana. Ésta, en contra del actualismo de la filosofía de la historia, hizo valer una conciencia enteramente distinta, justo la conciencia histórica. Ranke discute a la historiografía el oficio de juzgar el pasado y de ilustrar el presente en provecho de las generaciones futuras. La función de las ciencias del espíritu, que surgían entonces, era mostrar cómo habían sido propiamente las cosas, valiéndose de una investigación objetivante de épocas y de formas de vida anteriores. El todo que representa la vida de los pueblos, la vida de cada pueblo nacido y crecido históricamente, conoce florecimiento y caída, pero no progreso. De ahí que la comprensión histórica tampoco pueda ni deba entenderse como una introducción a intervenciones. Sin embargo, también este hacer contemplativamente presente lo asimultáneo mantiene una relación mediata con la praxis por cuanto que el espíritu históricamente formado aprende a considerar y contemplar su propio mundo en el espejo de los mundos extraños y, por tanto, a reconocerse en otros. Pero el historicismo corre siempre el riesgo de otorgar a esa historia encerrada en un museo, y estéticamente dispuesta y adobada, una paralizadora preponderancia sobre un presente condenado a la pasividad; contra esta historiografía destinada no más que al goce estético, protestaba Nietzsche en su *Segunda consideración intempestiva.*

El historicismo priva a la tradición histórica, tras esterilizarla científicamente, de la vitalidad de una fuerza *configuradora*. De la desconfianza contra tal "vivencia" anestesiante surgió la *hermenéutica*, que se comporta respecto a Dilthey como Marx respecto a Hegel: al igual que Marx discutía a la filosofía de la historia el carácter de una contemplación meramente retrospectiva, así también Gadamer se lo discute a las ciencias históricas. Pues ocurre que a la comprensión del historiador le ha tomado siempre la delantera un contexto de tradición que determina la situación hermenéutica de partida y, por tanto, también la comprensión del historiador. Pero precisamente por ello, a través de la comprensión histórica se efectúa a la vez la prosecución de la tradición que el historiador hace suya. Desde este punto de vista, el acontecer histórico cobra un núcleo de validez que antecede a toda reflexión. Una tradición obtiene su fuerza vinculante sobre todo de la autoridad espiritual de obras que se afirman en su rango de clásicas contra el remolino que representan la crítica y el olvido. Es clásico aquello de que los nacidos después pueden seguir aprendiendo. Esta definición de lo clásico se aproxima, empero, sospechosamente a una utopía. Pues, ¿quién nos garantiza que en la formación de un canon se estén escogiendo las cosas correctas, y no solamente se considere clásico aquello que determinada gente llama "clásico"? La obra de Marx, por poner un ejemplo, cobró validez clásica sólo muy tarde, para volver a perderla enseguida, después de que su nombre fuera objeto de una apropiación partidista y quedara puesto a la par de tan dudosos clásicos como Engels y Lenin, e incluso Stalin.

Otra tautología se nos introduce de contrabando al desplazársenos bajo cuerda el sentido de nuestra pregunta inicial: la hermenéutica no se interesa tanto porque aprendamos de los acaecimientos de la historia misma, cuanto de textos, es decir, de doctrinas transmitidas y dotadas dogmáticamente de autoridad. Sobre esto volveré enseguida.

II

Las tres lecturas modernas que acabo de mencionar no deberían llevarnos a pensar que la comprensión tradicional de la historia como *magistra vitae* ha quedado enteramente fuera de juego. Piensen ustedes en sus últimas elecciones legislativas en la primavera de 1990, cuando los políticos llegados del Oeste convencieron a la población de que le bastaba con imitar el modelo de la reforma monetaria de 1948 para transformar la desertizada República Democrática Alemana en "paisajes florecientes". A este fin propagandístico sirvieron también esos carteles publicitarios con la figura de Ludwig Ehrhard con su cigarro-puro y su perro, que el portavoz gubernamental Klein se hizo preparar a fin de ilustrar a la población de la República Democrática Alemana. *Historia magistra vitae*, los nuevos ciudadanos podían aprender de la exitosa historia de la vieja República Federal de Alemania.

Pero tampoco en sus lecturas modernas, es decir, en las lecturas que representan la filosofía de la historia, el historicismo y la hermenéutica, puede convencernos sin más ese *topos* de que podamos aprender de la historia. Manifiestamente la filosofía de la historia reconoce demasiada razón en la historia, y el historicismo demasiado poca. La primera cuenta con un ámbito de acción demasiado grande, y el segundo con uno demasiado pequeño. Ambos confían, sea orientándose audazmente hacia el futuro, sea quedando ligado al pasado, en la fuerza que la formación historiográfica tiene para iluminar las situaciones. En un caso es la voz de la razón la que ha de ilustrarnos, en el otro la comparación de lo propio con lo ajeno. Y en ambos casos la vieja representación de la historia como *magistra vitae* se ha visto transferida de las múltiples historias particulares a un proceso total de vida histórica que todo lo anuda; pero "la" historia sólo sigue siendo fuente de algo digno de saberse porque de ella podemos seguir tomando, según parece, criterios y valores. La hermenéutica, finalmente, proyecta o sitúa esta fuerza de lo ejemplar sobre (o en) una tradición clásica; el acontecer anónimo en que la tradición consiste cobra la primacía y pone a su servicio los afa-

nes y operaciones interpretativas de los nacidos después, para darse continuidad como historia de influencias y efectos, como historia "efectual". Las tres versiones comparten, pues, una curiosa premisa, a saber: que sólo podremos aprender de la historia si ésta tiene que decirnos algo positivo, algo digno de imitarse. Y ello resulta llamativo porque normalmente aprendemos de experiencias *negativas*, es decir, de desengaños. Son desengaños lo que tratamos de evitar en el futuro. Y esto vale tanto para los destinos colectivos de los pueblos como para las biografías individuales, y para los patrones que estas últimas tienen en la niñez.

Sin embargo, la justificación hermenéutica de la historia como una inteligente *magistra vitae* tiene para los filósofos y escritores, y en general para los intelectuales y científicos del espíritu, algo que resulta *prima facie* convincente. Y es que, en efecto, aprendemos de nuestras tradiciones, nos movemos durante toda la vida en diálogos con textos y con cabezas que a través de largas distancias históricas siguen siendo nuestros contemporáneos. Mientras no se consuma la sustancia de aquello que dijeron y escribieron Kant y Hegel, nosotros *seguiremos siendo* sus estudiantes. Y lo mismo vale para tradiciones que nos han determinado y que se vuelven a acreditar una y otra vez de suerte que, mediante esta autoacreditación, son proseguidas por las generaciones que vienen después.

Por otro lado, el preguntarnos si, y cómo, podemos aprender de la historia no significa poner en cuestión esa sugestiva imagen del papel de mentor, ejercido por una tradición digna de saberse, pues cuando nos hacemos esa pregunta no se está hablando ya de los mudos efectos de una tradición conformadora de nuestra mentalidad, ni tampoco de nuestro haber crecido y haber sido socializados en una determinada tradición cultural, sino que se está hablando de procesos de aprendizaje. Y éstos son provocados por experiencias que se nos imponen, es decir, por problemas que nos sobrevienen de improviso y en los que fracasamos a menudo de forma bien dolorosa y con muy importantes consecuencias. De nuestras tradiciones aprendemos siempre sin apercibirnos de ello; pero la cuestión es si podemos aprender de aquellos *acaecimientos* en los que se refleja el fracaso de tradiciones. Hablo en especial de aquellas situaciones en las que los participantes, con las actitudes, interpretaciones y capacidades que han adquirido, no son capaces de hacer frente a problemas que tampoco pueden eludir. Me refiero a esas situaciones de desengaño en las que los horizontes de expectativas —y, por tanto, las tradiciones mismas estabilizadoras de expectativas— entran en crisis. Si la historia en general vale como *magistra vitae*, habrá de serlo a fuer de instancia crítica ante la que, o contra la que, fracasa lo que hasta ahora habíamos tenido por correcto a la luz de nuestra herencia cultural. Entonces la historia actúa como instancia que nos invita no precisamente a imitaciones, sino a revisiones.

Para mi generación, el año 1945 fue una de esas fechas que le abren a uno los ojos; esa fecha nos puso retrospectivamente a la vista el ascenso, caída y crímenes del régimen nazi, nos lo revelaba como una cadena de acaecimientos críticos en que quedaba de manifiesto el espantoso fracaso de una población de alto desarrollo cultural. Ese año empujó por lo menos a los intelectuales alemanes a efectuar un escrupuloso examen de esa tradición fracasada. No teníamos más remedio que proceder a aclararnos acerca de la selectividad de una "historia efectual" peculiarmente mutilada. En esa historia se había presentado a un Kant sin un Mendelssohn, a un Novalis sin un Heine, a un Hegel sin un Marx, a C. G. Jung sin un Freud, a Heidegger sin Cassirer, a Carl Schmitt sin Hermann Heller; esa tradición había logrado dejar a la filosofía sin Círculo de Viena y sin Escuela de Francfort, a las facultades de derecho sin positivismo jurídico y a la psicología sin psicoanálisis; había confeccionado de Jakob Böhme, Hamann, Baader, Schelling y Nietzsche el espantajo antioccidental de una filosofía genuinamente "alemana".

Pero lo que entonces se convirtió definitivamente en problemático no afectaba sólo a los intelectuales. La corriente irracionalista de fondo, que con el régimen nazi afloró y creció hasta hacerse hegemónica, se había apoderado ya en 1914 de la mayor parte de la población y la había movilizado contra las "ideas de 1789"; había tratado de hacer limpieza de los fundamentos iusnaturalistas de la democracia y del Estado de derecho, interpretándolos como excrecencias de un pensa-

miento mecanicista; había vuelto susceptibles de presentarse en sociedad, es decir, entre la burguesía culta y su cultura de mandarines, viejos estereotipos antisemitas, convertidos ahora en racistas. Quien hoy, como es el caso del presidente del grupo parlamentario más fuerte, pone en cuestión la separación entre ejército y policía que el Estado de derecho comporta; quien, como en su momento el secretario general de la Christlich-Demokratische Union (CDU), u hoy el jefe de gobierno de Baviera, aviva resentimientos hostiles a los extranjeros, no hace sino hurgar en tales tradiciones; y tiene que saber que está hurgando en unas tradiciones que ya fracasaron una vez ante la instancia crítica de la historia; y quien se pone a despedir a tal instancia calificándola de "convidado de piedra del pasado" lo único que demuestra es que no quiere aprender nada de la historia.

Ciertamente, es desde la perspectiva de una determinada generación desde la que 1945 aparece de esta forma como una cesura que representa un desafío. Desde otras perspectivas aparecen otras fechas como significando cesuras no menos profundas. 1989 es una cesura que incluso al último ha abierto los ojos en lo que se refiere al ascenso, caída y crímenes del régimen soviético; la carrera de acaecimientos ligados a ello nos instruye acerca del fracaso de un irresponsable experimento sin par que afectó a millones de hombres. Todavía guardan las estrellas la fecha que algún día se convertirá también en signo de otro régimen distinto, anónimamente ejercido a través del mercado mundial. El orden económico internacional que se viene construyendo desde finales de la segunda Guerra Mundial, ni siquiera dentro de las sociedades de la Organización de Cooperación y Desarrollo Económicos (OCDE), parece estar en condiciones de controlar el desempleo, o por lo menos las situaciones individuales de desamparo total, ni mucho menos de mantener dentro de ciertos límites las crecientes disparidades entre los países a los que en conjunto va bien y el resto de un mundo reducido cada vez más profundamente a la miseria.

¿Aprender de la historia? Ésta es una de esas cuestiones para las que teoréticamente no existe respuesta satisfactoria. La historia puede en todo caso ser una *magistra vitae* de tipo

crítico que nos dice qué ruta *no* podemos emprender. Pero como tal, sólo pide la palabra cuando llegamos a *confesarnos* que efectivamente hemos fracasado. Para aprender de la historia no podremos echar a un lado ni reprimir los problemas no resueltos; tendremos que mantenernos abiertos a las experiencias críticas, pues de otro modo ni siquiera podremos percibir los acaecimientos históricos como desmentidos, como evidencias del fracaso de nuestras expectativas. Ejemplos de tales desmentidos los ofrece el proceso de unificación alemana. Ejemplos de otro tipo son los actos de violencia protagonizados por radicales de derechas, o los conflictos étnicos en la antigua Yugoslavia, y también la Guerra del Golfo y la intervención en Somalia. Cuando nos ponemos a aprender de tales desengaños, con lo que nos topamos siempre es con un trasfondo de expectativas defraudadas, con un trasfondo que se ha vuelto cuestionable. Y tal trasfondo se compone siempre de tradiciones, de formas de vida y de prácticas que compartimos como miembros de una nación, de un Estado, o de una cultura, de tradiciones a las que los problemas no resueltos han privado de su obviedad y han puesto en cuestión. La llamada de Michael Stürmer a que, sin plantearnos ya más cuestiones, entremos en posesión del legado tradicional de "virtudes patrióticas y amor a la patria" es, en cambio, el camino más seguro de inmunizarnos contra las enseñanzas de la historia.

II. UN DOBLE PASADO

¿QUÉ SIGNIFICA HOY "HACER FRENTE AL PASADO ACLARÁNDOLO"?

I

Adorno pronunció en 1959 con el título "¿Qué significa hacer frente al pasado aclarándolo?" una conferencia que se ha vuelto famosa. Desde entonces el término *Aufarbeitung*, que se refiere a hacer frente a una cosa, a darle término aclarándola a conciencia y a fondo, se ha impuesto entre nosotros en relación precisamente con nuestro pasado. Freud había hablado de "trabajar una cosa a fondo" y "volverla consciente". Desde esta perspectiva ilustrada en términos psicoanalíticos, Adorno trató también la cuestión, que hoy ha vuelto a convertirse en actual, de "hasta qué punto es aconsejable en los intentos de ilustración pública entrar en el pasado y de si la insistencia en ello no provoca una tenaz resistencia y, por tanto, lo contrario de aquello que se buscaba". Adorno se refería entonces a que

> lo consciente nunca puede comportar tanta ruina y fatalidad como lo inconsciente, lo semiconsciente o lo preconsciente. De lo que en esencia se trata es de qué modo se vuelve presente ese pasado; de si se queda uno en el simple reproche o acusación o se hace frente al espanto mediante el intento de entender lo que en rigor resulta incomprensible [...]. Pero lo que suceda en términos propagandísticos siempre resultará ambiguo.

La respuesta de Adorno es ambivalente. Por una parte, insiste en la necesidad de una inmisericorde reflexión sobre un pasado humillante que nos confronta con un "nosotros mismos" que es muy distinto de aquel que creíamos ser y que quisiéramos ser. Por otra parte, este tipo de reflexión sólo puede tener efectos

curativos si no se la emplea desde fuera como un arma contra nosotros, sino que opera desde dentro como una reflexión sobre nosotros mismos, es decir, como una autorreflexión: "Lo que sucede en términos propagandísticos permanece ambivalente". Esta respuesta dialéctica apunta a criterios para la evaluación de la discusión actual.

El que Adorno opte por entrar a fondo en la aclaración del propio pasado no delata en modo alguno una inocente confianza en la dinámica de la toma de conciencia, sino sólo la idea de que hoy, en las condiciones de un pensamiento posmetafísico, ya no existe alternativa alguna a la autorreflexión cuando se trata de cuestiones de autoentendimiento. El pluralismo de formas de vida, todas con unos mismos derechos, que por su parte dejan espacio para proyectos de vida individualizados, prohíbe que nos orientemos por criterios fijos y que pudiesen resultar vinculantes para todos. Aristóteles pudo todavía presentar la *polis* como forma de vida vinculante, conforme a la que había de orientarse el *ethos* de los hombres. Pero hoy el logro o malogro de la propia vida no pueden medirse ya por contenidos que cupiese considerar ejemplares, sino que sólo se les puede evaluar desde el punto de vista formal de la autenticidad. No es casual que la filosofía de la existencia de Kierkegaard y el psicoanálisis de Freud resulten ser los herederos de las éticas fundamentadas antaño en términos metafísicos y religiosos. Cada uno tiene que ser él mismo de forma distinta que los demás. Y cómo sea ello posible es algo que tiene que averiguar cada cual examinando quién es y quién quiere ser. El análisis que Kierkegaard hace del poder ser sí mismo pone en primer plano el aspecto de temporalización, el análisis que Freud hace de las motivaciones inconscientes pone en primer plano el aspecto de ilustración. Una autointerpretación coherente y veraz sólo podemos alcanzarla apropiándonos críticamente nuestra propia biografía y asumiéndola responsablemente. Esto exige también la crítica de los autoengaños con los que nosotros mismos nos ocultamos a nosotros mismos los deseos y formas de comportamiento que nos resultan moralmente escandalosos. El proyecto de vida y la imagen de la persona como la que quisiésemos ser reconocida no pueden vulnerar expec-

tativas de comportamientos que sean en interés de todos por igual. Por eso, en esa especial experiencia de sí se entrelazan valoraciones morales con la mudanza en la autocomprensión ética.

Pero tales problemas no sólo se plantean desde la perspectiva de la primera persona del singular, desde la que tratamos de aclararnos en cada caso sobre nuestra propia existencia; sino también se plantean en el contexto del entendimiento ético-político que como ciudadanos de una comunidad podemos emprender desde la perspectiva de la primera persona del plural, sobre todo cuando esa comunidad vive hipotecada por un pasado políticamente criminal. La investigación históricamente imparcial de los hechos y de las causas de una evolución política aberrante es una cosa; cosa distinta es el afrontar y aclarar críticamente la propia historia desde la perspectiva de las generaciones implicadas en ella y de las generaciones atrapadas por ella. Desde el punto de vista de los participantes se trata de cuestiones de identidad, de la articulación de una autocomprensión colectiva, sincera y honesta, que satisfaga criterios de justicia política y a la vez exprese las más profundas aspiraciones de una comunidad política conformada por esa su propia historia. Pues cuanto menos un contexto de vida permitió antaño en su interior la igualdad de derecho y una comunidad digna del hombre, y cuanto más se mantuvo antaño hacia el exterior mediante la usurpación y la destrucción de la vida ajena, tanto más cuestionable se ha vuelto la continuidad de esas tradiciones que determinan la identidad de la comunidad, y tanto mayor resulta la carga que representa la herencia de unas tradiciones que, al hacerlas nuestras, hemos de someter a una concienzuda revisión. Ahora bien, las tradiciones no quedan a merced de ningún particular, sino que son posesión común. Por eso, sólo pueden cambiarse de forma consciente en el medio que representa la disputa pública en torno a la interpretación correcta de ellas.

El autoentendimiento ético-político, que es un asunto que ha de dirimirse públicamente, es una dimensión central, aunque sólo una dimensión, de aquello que Adorno llamó "enfrentarse a conciencia con el propio pasado". Y tal confrontación puede ramificarse por los canales que representan la prensa y los medios de comunicación de masas, las instituciones de carácter pedagógico de tipo popular o escolar, los espacios públicos de tipo científico y literario, los foros ciudadanos y las comisiones parlamentarias de encuesta. Pero no debe *confundirse* la confrontación existencial con la propia culpa personal o con la persecución jurídica de acciones punibles. La culpa, tanto en sentido moral como en sentido jurídico, se imputa a personas particulares, mientras que los ciudadanos de una comunidad política deben "responder" de las vulneraciones de la dignidad humana practicadas o incluso legalizadas en ella. Ciertamente, a los efectos formadores de mentalidad de una praxis atenida a los principios del Estado de derecho pertenece también la experiencia de que el Estado democrático supone a los ciudadanos particulares una conciencia moral posconvencional. En efecto, la totalidad de los ciudadanos puede exigir a los particulares un mayor o menor grado de autoexamen, puede decidir llevar más o menos lejos el empleo de los medios del derecho penal. Pero en las discusiones desarrolladas públicamente allende la justicia penal, los participantes sólo deben ocuparse de cuestiones que puedan también responderse desde la perspectiva de la primera persona del plural. Se trata de cuestiones de justicia política y de cuestiones de identidad colectiva, y también del cambio de élites aconsejable desde tales puntos de vista normativos. En la medida en que no se trata de la ocupación de cargos públicos, las acciones y destinos de las personas particulares sólo pueden cobrar en tal contexto el sentido de ejemplos, el sentido de ilustrar casos típicos de implicación. Pero los reproches morales que en el espacio público se hacen *ad personam* tienen que quedar referidos al establecimiento de relaciones políticamente justas; pues ni tienen por meta el autoentendimiento existencial del particular, ni tampoco pueden ser un sucedáneo de sentencias de los tribunales, las cuales sólo pueden ser resultado de un procedimiento que discurra conforme a las disposiciones del derecho procesal penal.

La personalización y la tribunalización enturbian el foco que representan los debates públicos de autoentendimiento.

Ambas cosas señalizan una sobrecarga con cuestiones que deben quedar reservadas a la confesión y a la autoaclaración privadas o al juicio y sentencia de los tribunales de justicia. Para que la confrontación ético-política con el pasado pueda desarrollar fuerza formadora de mentalidades y para que pueda suministrar impulsos a una cultura política fundada en la libertad, tiene que venir complementada, ciertamente, por procedimientos jurídicos y por la suposición de una cierta disponibilidad al autoexamen existencial. Por tanto, la confrontación con el pasado es una empresa multidimensional, a la que sólo cabe hacer frente en términos de "división del trabajo".

II

La República Federal de Alemania saca a la luz los documentos concernientes al pasado de la República Democrática Alemana con menos reservas que sus vecinos del Este. Esta circunstancia no sólo se explica por la asimultaneidad de la evolución cultural y social o por diferencias de mentalidad cultural. La población de la antigua República Democrática se encuentra también objetivamente en una situación distinta de la de los húngaros, los checos, los eslovacos, los polacos. Por un lado, ha abandonado su propia existencia estatal y, por tanto, esa población tiene que vivir por el momento con las asimetrías que en bienestar, seguridad social y contexto histórico de experiencia se dan entre los alemanes del Este y los alemanes del Oeste. Ha de concertarse con una masiva "mayoría de no afectados", y esto habrá de ser así durante mucho tiempo aún:

> Unidos, no solamente en el sentido de una igualación de las oportunidades personales, sino también de una creciente concordancia de las situaciones vitales concretas, concordancia a la que pertenece no sólo una perspectiva común de futuro sino también una identidad históricamente compartida, sólo lo estarán los alemanes nacidos después del 3 de octubre de 1990 [Lepenies].

Por otro lado, el pasado representado por la Stasi, es decir, por la policía secreta de la República Democrática, deja de

nuevo en primer plano a otro pasado, al pasado representado por los nazis. Mientras que los pueblos allende el Oder y el Neisse no tienen más remedio que hacer frente a su propia colaboración, los alemanes estaban del lado de los autores. El papel de enemigo vencido determinó desde el principio una situación particular de la República Democrática dentro del Bloque del Este.

Otro tipo de situación objetivamente distinta es el que resulta hoy de esa propia historia para la población de la antigua República Democrática dentro de la Alemania unificada. Como la retórica y los motivos antifascistas a los que, para legitimarse, recurrió el antiguo régimen más bien impidieron una discusión profunda con el pasado nazi, en el este del país se acumulan los síntomas de ese déficit de enfrentamiento con el pasado, al que por lo demás reaccionó ya de forma bien convincente el jefe de gobierno de Maizière en su discurso de toma de posesión del cargo. Esas asimetrías en el autoenfrentamiento con el pasado nazi, que se dan entre el Este y el Oeste, se delatan, por ejemplo, en las controversias sobre el campo de concentración de Buchenwald o sobre la construcción de ese desafortunado supermercado que iba a abrirse al lado de lo que fue el campo de concentración de Ravensbrück.

Sin embargo, la unificación estatal ha cambiado el clima político también en la Alemania occidental. Las tentativas, emprendidas por personas prominentes, de "normalizar" un pasado "que se niega a extinguirse" o de "incardinarlo" en contextos de una historia nacional que lo neutralicen, pudieron atajarse una vez más tres años antes de la unificación en la llamada "disputa de los historiadores". Pero hoy apenas si se oye ya una sola voz contra esos aguerridos historiadores que con notable desenvoltura y desvergüenza se dedican a subrayar las continuidades que se dan entre ese pasado y el *Reich* de Bismarck o a contrapesar los crímenes del nacionalsocialismo con la hornada de modernización que este mismo sistema habría también representado. La "des-stasificación" viene a considerarse como una especie de desnazificación y sugiere comparaciones niveladoras entre la primera y la segunda dictadura, entre la policía secreta del régimen comu-

nista y la Gestapo. Ciertamente, todavía ese vago hablar de "las dos dictaduras" es bastante mejor que esas maliciosas diferenciaciones que hacen aparecer al régimen nacionalsocialista como una forma comparativamente civilizada de dominación. Los liberalconservadores cambian de opinión y se convierten en nacionalistas alemanes, y los jóvenes conservadores —como sucedió durante la Guerra del Golfo— parecen hacer de portavoces de la extrema derecha.

Naturalmente, no son muchos los que se abandonan a esas necesidades de descarga o descargo, tan sin maquillaje como lo hace Ernst Nolte. Éste proyecta sobre la antigua República Democrática todos aquellos terrores que alcanzan a bastante antes de su propio comienzo, y que póstumamente habrían acabado dando la razón a su enemigo fascista:

> La República Democrática era el Estado alemán más viejo: más viejo que la República Federal, más viejo que el Tercer *Reich* e incluso más viejo que la República de Weimar. Naturalmente, no lo era en el sentido de una realidad visible. Pero la República Democrática era el Estado en el que soñaba Lenin cuando inmediatamente después de su Revolución de Octubre llamaba a los trabajadores alemanes a la rebelión contra una clase dominante manchada de sangre; era el Estado que habría podido surgir cuando en enero de 1919 muchos miles de hombres se manifestaban contra el débil gobierno Ebert y estaban dispuestos a seguir la consigna de Karl Liebknecht de derrocar el gobierno; era el Estado que Trotski tenía *in mente* en 1923 cuando envió generales del Ejército Rojo para hacer de consejeros de la plana mayor de las tropas de la revolución alemana. Era el Estado que, según las convicciones de Stalin, había de surgir en 1933 cuando la victoria a corto plazo del fascismo de Hitler condujese necesariamente a su propio hundimiento. Pero la República Democrática era también el Estado que Hitler temía cuando en sus primeros discursos hablaba siempre de "sumidero de sangre del bolchevismo" en el que millones de hombres habían acabado ahogándose; y era el Estado al que se referían en 1933 las numerosas organizaciones "civiles" alemanas cuando se aseguraban a sí mismas y aseguraban a los demás que el "canciller Hitler", el "canciller del pueblo alemán", había salvado en el último instante a Alemania del "abismo del bolchevismo".

Nolte empieza atribuyendo al "hombre sencillo" no más que la "impresión" de que "el terrible aparato de seguridad del Estado de la República Democrática había ejercido sobre la población una vigilancia más intensiva que la propia Gestapo". Pero al final lo que él presenta es su propia conclusión: "No hay que darle más vueltas, aquellos que temían y odiaban a la República Democrática mucho antes de que ésta naciese no estaban del todo desencaminados".

Menciono los sueños de este traumatizado visionario como un ejemplo extremo de hasta qué modo los debates en torno al pasado representado por la Stasi vuelven a remover la disputa de interpretaciones en torno al pasado nacionalsocialista. Este subtexto es lo que distingue el enfrentamiento con la herencia estalinista que tiene lugar entre nosotros del tipo de enfrentamiento que con ella se produce entre nuestros vecinos del Este: "En Alemania se ejecuta a un doble pasado como si hubiera sido dos veces el mismo, y a lo que no se logró del todo tras 1945, se le da hoy cobro con mucho más celo" (Jäckel).

En cambio, historiadores como el propio Eberhard Jäckel tratan de introducir matices y diferenciaciones. Aquí he de contentarme con tres de ellas:

1. La criminalidad política no solamente fue de distinta magnitud en ambos casos, sino también de tipo diferente. La República Democrática no es responsable de una Guerra Mundial con 50 millones de muertos, ni de ningún asesinato étnico organizado en forma de aniquilación industrializada de masas. Los crímenes propiamente estalinistas se perpetraron en suelo alemán todavía bajo el régimen de ocupación soviética. Sólo cuatro de los 40 años de la República Democrática coinciden con la vida del dictador. Sin embargo, también el régimen posestalinista perpetró numerosas acciones criminales: asesinatos y torturas, muertes en el muro de Berlín, secuestros, adopciones forzosas, prohibiciones de ejercer determinados oficios, una vigilancia sistemática de las comunicaciones postales y telefónicas, la investigación de quienes pensaban de otro modo y su sometimiento a disciplina. La justicia política era inmisericorde. La oficina berlinesa del Archivo Alemán ha registrado 125 000 casos de violaciones de los

derechos humanos. Cada caso particular ya representa de por sí un exceso. Y, en todo caso, esta categoría de acciones criminales tiene la ventaja de que dejan tematizarse más fácilmente que aquella ruptura de civilización que vinculamos con el nombre de Auschwitz y que realmente nos deja sin palabras, sobre todo cuando las víctimas han sobrevivido en su mayoría y no fueron aniquiladas físicamente como ocurrió con la mayoría de las víctimas de los nazis.

2. La duración comparativamente larga del régimen de 40 años prestó a la vida de esa sociedad posestalinista una especie de normalidad que el régimen nazi nunca consiguió en sus 12 años de dominación con cinco años de guerra. Este efecto normalizador parece haberse visto reforzado aún más por la vigilancia panóptica sobre toda una población, que hubo de ser encerrada tras un muro para que no se escapara. La penetración casi total de la sociedad por unos cientos de miles de joviales colaboradores de un aparato de seguridad estatal no tan invisible, que se dedicaban a presionar, tenía al parecer un reverso. La Stasi se entendía no sólo como órgano de represión y control social, sino a la vez como mentores paternalistas y distribuidores de privilegios e incluso como sustitución de los canales normales de articulación de intereses, que quedaban cerrados a una población sometida a tutela. Ésta se veía atrapada de forma más fuerte aún que bajo los nazis en la red burocrática del ejercicio del poder. La solemne aseveración estereotípica, bien conocida desde el periodo de posguerra, de que *todos* fueron víctimas, resulta hoy incluso más creíble que antaño, precisamente porque muchos se vieron atrapados en el engranaje del poder político. Este carácter ambivalente de las implicaciones posestalinistas, que quedó claro en el caso Stolpe, y del que en el Oeste sólo logramos hacernos una representación bien vaga, hace más difícil todavía el enjuiciar en sentido moral los complejos casos particulares. Estos procesos plantean a nuestra capacidad de diferenciación y de introyección exigencias mucho mayores que los crímenes nazis, que, precisamente a causa de su monstruosidad, eran relativamente fáciles de evaluar.

3. Tampoco en lo que respecta a sus fundamentos ideológicos, pueden meterse en un mismo puchero el régimen nazi y

el régimen de la República Democrática. Ciertamente, el marxismo-leninismo sirvió desde el principio de legitimación a una práctica en la que se despreciaba a los hombres. Pero incluso en esa lectura dogmáticamente petrificada y degenerada de la tradición marxista se escondía un potencial crítico que los disidentes —incluyendo el propio movimiento en defensa de los derechos civiles en la República Democrática— pudieron hacer valer siempre contra esa propia praxis totalitaria. Esa base legitimadora de la República Democrática, en sí ambivalente y frágil, suscitó en cada generación la engañosa esperanza de democratización de un sistema incapaz de aprender y, por tanto, paralizó a la vez las fuerzas de la oposición interna. Falta todavía una explicación satisfactoria del peculiar modo de autodesmontaje del socialismo burocrático y de autodepotenciación de su *intelligentsia.* La tesis defendida por diversos disidentes de que el sistema generó desde sí mismo una "contrasociedad" habla en favor de un potencial de autocrítica incluso dentro de ese marxismo anquilosado en términos leninistas. Un equivalente de ello sería difícil encontrarlo en la ideología nazi. Incluso Wolf Lepenies no cree que

> los motivos utópico-humanitarios, que sin duda desempeñaron también un papel en el nacimiento del socialismo del siglo XIX, puedan quedar definitivamente superados y despachados para siempre con el fin del régimen seudosocialista de la República Democrática Alemana y con la caída de casi todos los regímenes de socialismo de Estado.

III

Sobre el trasfondo de estas diferencias, Jäckel considera con razón un "abuso" o un "despropósito" la tendencia a impulsar y a efectuar la "des-stasificación" conforme al modelo de la desnazificación. Las situaciones de partida en 1945 y 1989 no tienen mucho más en común que el feliz fin de una dictadura. El primer fin quedó sellado desde fuera mediante una derrota militar. El otro fue posibilitado por la política de Gorbachov e impuesto desde dentro. Tras 1945, los vencedores establecie-

ron un tribunal militar que condenó por crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad a los "capitostes" del nazismo, es decir, a altos funcionarios, generales, a médicos de los campos de concentración, etc. En vista de esos crímenes, el tribunal de entonces pudo apoyarse en el derecho internacional y apelar a un derecho supralegal. Hoy el orden jurídico intraestatal de la República Federal de Alemania se ha hecho extensivo al ámbito de la antigua República Democrática en virtud del Tratado de Unificación. Los tribunales, en virtud del carácter no retroactivo de las leyes, sólo pueden perseguir acciones punibles que en su momento cayesen bajo las leyes vigentes en la República Democrática (en la medida en que éstas no vulnerasen los principios del Estado de derecho y hayan quedado derogadas mientras tanto por esa razón). En Alemania, como en Hungría, no puede emprenderse sin más una persecución penal por motivos políticos.

A diferencia de lo que ocurrió entonces, ahora no son casos espectaculares los que han abierto los procesos penales. Los procesos sobre muertes en el muro de Berlín se han dirigido contra soldados que vigilaban el muro de separación. Tampoco en el proceso por falsificaciones electorales han sido llevados ante los tribunales los principales responsables. Mientras que después de 1945 los miembros menores del partido, los funcionarios de menor rango, se vieron afectados por procesos de desnazificación que cubrían así sus propios flancos, aunque al cabo se les descargó de culpa como ejecutores de órdenes superiores, hoy surge la engañosa sospecha de que la justicia "ahorca" a los pequeños y deja escapar a los "peces gordos".

Y distintos son sobre todo los ambientes políticos y los estados de ánimo. Después de 1945 la nación, en la oscura conciencia de que Hitler había contado con una amplia base, con un gran asentimiento, se mantuvo unida contra la "justicia de los vencedores", sin querer darse seriamente razón a sí misma de las proporciones de los crímenes. Hace bien poco que Ernst Klee ha sacado a la luz detalles sobre aquella ayuda que entonces incluso obispos y cardenales prestaron a los "criminales de oficina y escritorio" y a asesinos de masas, que estaban muy lejos de haberse arrepentido. Ello ofrece un estridente contraste con la disponibilidad que hoy se registra a pasar consecuentemente la factura al pasado de la República Democrática. Las cuatro quintas partes de la población, que viven en la parte occidental, mediante aquella discusión tan tardíamente puesta en marcha acerca de los crímenes nazis, quedaron, sin embargo, sensibilizadas en relación con temas concernientes al enfrentamiento con un pasado por el que en esta ocasión no necesitan sentirse directamente afectadas. En el este del país son las víctimas y los emigrantes quienes se cuidan de que sus destinos no caigan en el olvido. Incluso en los editoriales del *Frankfurter Allgemeine*, de un periódico, pues, que durante decenios no hizo otra cosa que burlarse de diagnósticos tales como la "incapacidad para hacer duelo" *(Mitscherlich)* y de la exigencia de "enfrentarse al pasado aclarándolo", se refleja un consenso que representantes liberales del Estado, como son el presidente federal y la presidenta del Parlamento, expresan de forma más creíble:

> A muchos [piensa, por ejemplo, Fritz Ullrich Fack, quien todavía sobre *Bitburg* se expresaba de forma bien distinta] les gustaría repetir lo que entonces se consideró una necesaria receta, y que después durante dos generaciones no ha conducido sino a enconadas cuestiones y a amargas acusaciones y procesos, a saber: dar un cerrojazo definitivo a las actas de los crímenes y con ello dar por concluido el penoso capítulo "seguridad estatal". Quien tenga esto por posible se equivoca sobre las realidades.

Así pues, hoy se da una situación de partida comparativamente favorable para un enfrentamiento con los dos pasados alemanes aclarándolos a fondo. Y esto serviría a tres fines: a un cambio de las élites políticas que se dejaron hipotecar por ese pasado, a un restablecimiento de la justicia política y a un cambio democrático de la conciencia de la población. Mientras que la desnazificación de antaño, que apenas tuvo consecuencias, no pudo impedir una continuidad personal casi ininterrumpida entre el régimen de Adenauer y la época nazi, los procedimientos de investigación, que la Alemania Occidental ha forzado en la Alemania Oriental, están cuidándose hoy de un cambio de élites en ámbitos públicos como son la política, la administración, la justicia, el sistema educativo, la univer-

sidad, etc. Mientras que antaño hubo que esperar casi 15 años para que la justicia alemana se ocupase de delitos bien conocidos por todos, como eran los relacionados con los campos de concentración, hoy las autoridades encargadas de procedimientos penales han pasado rápidamente a la acción, aun cuando los casos a juzgar sean mucho más complicados. También para los casos de derecho civil, concernientes a rehabilitaciones, indemnizaciones y restituciones, se han buscado enseguida fundamentos legales. Las extendidas quejas sobre el lento curso de la justicia se deben a la falta de capacidad y recursos de las autoridades que tienen que instruir los procesos y a retrasos que se deben más bien a razones de técnica jurídica. Pero a la declarada voluntad política de hacer frente a la injusticia en términos procesales, una voluntad que se echó en falta en los inicios de la República Federal, no se le puede negar credibilidad. En aquel clima restaurador que caracterizó los años cincuenta, las voces antifascistas de escritores y profesores liberales (como Jaspers y Kogon, o el Grupo 47) rebotaron contra las bien asentadas tendencias de una mentalidad en la que ya se había apoyado el régimen nacionalsocialista. Hoy la discusión sobre la Stasi se produce en términos emocionales, de los que no son atípicas las expresionistas autopresentaciones de Biermann en *Der Spiegel,* que llegan incluso hasta la última sala de estar.

Naturalmente, hay intentos de frenar las cosas y voces de advertencia. Pero las condiciones para un autoentendimiento ético-político son más favorables que tras 1945. Sin embargo, en estas circunstancias pueden hacer también aparición los aspectos problemáticos de este proceso, tan imprescindible y deseable como penoso. Precisamente porque hoy, al contrario de lo que sucedía en la época de Adenauer, el proceso jurídico y social de enfrentamiento con el pasado es reconocido en principio como necesario por todas las partes y de hecho se ha puesto en marcha, tenemos oportunidad de aprender de los falsos tonos y de las prácticas estridentes: qué cabe exigir al medio que representa la comunicación pública y qué no.

IV

La meta que representa la *justicia política* tiene que alcanzarse primariamente con los medios del derecho penal y de las correspondientes compensaciones y restituciones de derecho civil. Conforme al principio de legalidad, una justicia penal ha de aplicarse sin acepción de personas; lo cual puede hacerse con una extensión considerable porque la letra de la Constitución de la República Democrática garantizaba los derechos esenciales básicos y porque el derecho vigente en este país tenía regulados no sólo los casos de asesinato y homicidio, secuestro, extorsión y coacción, sino también la ruptura de la paz doméstica, la calumnia, la vulneración del secreto postal, las falsas imputaciones, los daños a cosas, e incluso las falsificaciones electorales y la mayoría de los demás asuntos penales habitualmente previstos en los Estados de derecho. Tras la simple insistencia en que la justicia puede ahora finalmente "irles al cuello" a los altos funcionarios, sólo se oculta a menudo la necesidad de autoexculpación y de venganza. Friedrich Schorlemmer se muestra aterrado por

> el espíritu de venganza que aparece aquí y allá, esperándose del Estado que haga lo que el particular no quiere hacer. Se registran múltiples denuncias anónimas y se espera que otros hagan por fin tabla rasa de tanto rojo. A los señores de ayer, que hoy yacen por el suelo, hay que machacarlos con fuerza [...]. La actitud de rabia es una variación de los 40 años de cobardía a los que uno no se atreve a enfrentarse.

Pero al derecho, precisamente porque tiene que hacer uso de los medios de coerción del aparato estatal, le vienen trazados límites bien precisos. La práctica de las decisiones judiciales tiene que poner entre paréntesis tanto cuestiones existenciales concernientes a la vida personal, como cuestiones morales que tienen que ver con la responsabilidad política, aun cuando éstas alcancen al ámbito de la justicia política. Así, permanecen abiertas cuestiones que han de tratarse allende el ámbito de la justicia penal en ese medio débil que representa la discusión pública, sin que esa crítica deba dege-

nerar en procesos paralelos tipo espectáculo, ni en ningún otro tipo de *shows*.

El movimiento de defensa de los derechos civiles, que nació en la República Democrática en torno a Schorlemmer, Thierse y Ullmann, quiso primero establecer algo así como "tribunales" con el fin de "posibilitar valoraciones morales allí donde los medios del derecho penal tienen sus límites". Se pensaba en diálogos catárticos entre autores y víctimas en presencia de expertos que pudiesen juzgar imparcialmente. Pero en el curso de la búsqueda de "formas rigurosas de diálogo sobre la conexión elemental de un sistema y el comportamiento de los hombres que en sus diversos papeles y responsabilidades contribuyeron al funcionamiento de ese sistema", se cobró más clara conciencia de los peligros de una *tribunalización* de los debates concernientes al enfrentamiento con el pasado y a la aclaración del mismo. Los "foros públicos de ilustración" que este grupo quiere iniciar ahora a lo largo y ancho de todo el país, han quedado mientras tanto libres de los elementos típicos de un procedimiento judicial y de todo aspecto de "autoridad" estatal. Están concebidos como actos desformalizados, que evitan el malentendido (sugerido por esa metáfora jurídica inicial de "tribunales") de que eso de "tribunales" pudiera ser otra cosa que una estrategia publicitaria. Las exigencias no juridificables de justicia política —al igual que todas las contribuciones al autoentendimiento político— sólo pueden hacerse valer a largo plazo a través de procesos de formación de la opinión pública y mediante la creación de voluntad política, que discurren a menudo de forma muy caótica. No pueden revestirse del aura de la autoridad estatal, ni hacerse valer por vía de procedimientos institucionalizados. Tampoco los intelectuales que, como sucede con los miembros de ese movimiento de defensa de los derechos civiles, han alcanzado por su biografía política una incuestionada autoridad personal, pueden (ni quieren) reclamar para sí un acceso privilegiado a la verdad. Son parte del espacio de la opinión pública política y no del aparato político articulado jurídicamente.

Otro peligro del discurso público que discurre a través de los medios de comunicación de masas es la *personalización*. Cuando en una emisión en directo presenciamos cómo la señora Wollenberger tiene que reaccionar a las evidencias de que su marido le ha estado vigilando los pasos, la invasión *voyeurista* de la vida privada y la confusión de asuntos políticos y asuntos existenciales es perfecta. Ciertamente, los funcionarios, escritores o profesores que tuvieron intervenciones políticas desde puestos visibles y ejercieron su influencia en los medios de comunicación, han de exponerse a cuestiones críticas acerca de qué hicieron y qué dijeron. Así, antaño tuvo un evidente interés público la cuestión de si quienes antes se habían pronunciado en términos violentos a favor del Reich, como fueron Heidegger o Carl Schmitt, confesaban su error político, al que, según Kogon, todos tienen derecho, o se dedicaban a buscar obstinadamente pretextos.

Pero incluso en tales casos, el poner sobre la mesa una determinada biografía sólo puede ser públicamente relevante en la medida en que ésta nos ilustre sobre un fracaso representativo en circunstancias típicas o nos enseñe algo sobre mecanismos de represión: así hoy sobre los "planes de medidas" con los que la Stasi quiso "hacer añicos" la fuerza de resistencia de la oposición, como demuestra el caso de Wolfgang Templin. En el debate mantenido en el espacio público sólo pueden tratarse aspectos estructurales de un contexto social e histórico en el que quedaron destruidos criterios morales concernientes a un comportamiento que tuvo importantes consecuencias políticas, y el reconocimiento debido a las víctimas. Éste es el sentido en el que Schorlemmer, Ullmann y Thierse tratan de restablecer "los criterios de justicia e injusticia":

> Sin una ilustración sobre los motivos y coerciones que movieron a los hombres a apoyar el sistema impuesto por el partido, todos indistintamente quedarán afectados por la mancha del fracaso y sin establecerse diferencias quedarán desacreditados incluso aquellos que todavía hoy merecen nuestro reconocimiento.

Ahora bien, los discursos de autoentendimiento vuelven a tocar una y otra vez cuestiones de justicia política; pero en primera línea tienen por meta un *cambio de mentalidad* de la población del que pueda surgir una cultura política liberal. Y ése

ha de ser el foco del proceso social de un enfrentamiento con un pasado políticamente hipotecado, es decir, del proceso social de revisión y asunción de un pasado en el que todos, de uno u otro modo, se vieron atrapados. Las cuestiones de justicia política pasan entonces a un segundo plano frente a la cuestión ético-política básica de las disposiciones y tradiciones que configuraron una forma de vida o una frustrante normalidad. *Bajo* este aspecto, lo que se convierte más bien en tema es una patología común y no esa diferenciación entre autores y víctimas, que resulta necesaria desde el punto de vista de la justicia política. Este impulso se vuelve claro en las cuestiones que Rainer Eppelmann quisiera ver aclaradas ante la comisión de encuesta del Parlamento:

> ¿Por qué el 1º de mayo, o el 7 de octubre, el día de la fundación de la República Democrática, cientos de miles de ciudadanos aclamaban en manifestaciones en la calle a aquellos que durante 30 años los tuvieron encerrados? ¿Por qué el 98% de los escolares pertenecían a la asociación *Jóvenes Pioneros*, es decir, a la asociación estatal de adolescentes? ¿Por qué el 85 o el 90% de los trabajadores pertenecían a la organización sindical oficial, aun cuando todos sabían muy bien que aquello nada tenía que ver con un sindicato? ¿Sólo porque esperaban poder conseguir cada dos años un viaje a precio reducido?

Tales preguntas resultan de tanto más peso cuanto que el régimen impuesto por el Partido Comunista gozó de mucho menos apoyo espontáneo en la población que el régimen nazi. El mismo objetivo es el que tenía a la vista Schorlemmer al fundar en Leipzig el "Foro para la revisión y la renovación": "Lo que pretendemos es aclarar a fondo y asumir la vida corriente en la República Democrática, el que el 95% de los hombres se dejaran organizar en tales términos convirtiéndose en mariposas de papel".

Para ello es menester el saber histórico. Pero las ruedas de molino de la investigación histórica muelen muy lentamente. Y como el debate concerniente al autoentendimiento no puede esperar a los resultados de la investigación científica y, sin embargo, necesita informaciones para proceder con la suficiente capacidad de diferenciación, la mencionada comisión de encuesta tiene que reunir el saber ya existente acerca de las estructuras dictatoriales de poder, los mecanismos abiertos y encubiertos de represión, las formas de resistencia, colaboración, simpatía y apatía políticas. Tiene que servir a la puesta a punto del saber histórico para el uso público de él.

Por el momento, la cuestión de si en Alemania seremos capaces de estar a la altura de un proceso de aclaración a fondo del pasado y de asunción de él, que necesariamente habrá de tener muchas capas, es una cuestión abierta. Los medios de masas corren el riesgo de desatar o reforzar agresiones dirigidas contra individuos particulares que, al sentirse cogidos, reaccionan con empecinamiento y encono. El punto de vista legítimo de proceder a un cambio de los hipotecados cuadros de líderes, sólo sirve a menudo de pretexto para promover ese tipo de agresiones. *Super!* constituye en este sentido un ejemplo bien disuasorio. El enfrentamiento con el pasado, su aclaración a fondo y la asunción de él amenazan con quedarse a menudo en grandes palabras o con reducirse a *shows* o a escenificaciones de procesos-espectáculo para los que lo sucedido en torno a Christa Wolf no representa ciertamente un buen presagio.

V

En una situación que, pese a todo, resulta favorable para una aclaración a fondo y asunción de ese segundo pasado cometemos errores que saltan a la vista. Los debates que se efectúan en el medio sin límites que representa la comunicación pública tienen que limitarse a sí mismos, si no quieren perder de vista sus propias cuestiones y temas y perder también con ello su propia fuerza de resolver problemas. Es difícil encontrar el correcto equilibrio entre la llamada a la rebelión y el atemperamiento de los ánimos, sobre todo en vista de las fatales asimetrías entre el Este y el Oeste que un precipitado proceso de unificación convirtió en inevitables.

En ambas partes hay quienes quisieran atemperar los ánimos y desinflar el proceso. Muchos de los potenciales afectados se envuelven en niebla, buscan ese borrón y cuenta nueva sobre el que Adorno ya advertía en 1959. Así, Wolfgang Thierse

se pregunta "si no estaremos condenados a repetir en tiempo más reducido la historia de la República Federal de Alemania". Los afectados aquí son no sólo los viejos cuadros, los que se sienten señalados inequitativamente o quienes "fueron puestos en la calle", no sólo los colaboradores más inteligentes de los servicios de "información e ilustración de la administración central", que hicieron desaparecer material y que ahora andan en su mayor parte ofreciendo *dossiers*. Por la bomba de tiempo que representan los expedientes, otros cómplices también se sienten manifiestamente amenazados: "Está claro que durante las negociaciones sobre el Tratado de Unificación, Bonn manifestó un evidente interés por restringir lo más posible el acceso a los archivos policiales y también por su rápida destrucción" *(Neue Zürcher Zeitung)*.

En el Oeste hay que contar también entre esos atemperadores de ánimos a buena parte de la izquierda honesta, o a mucha izquierda recalcitrante, sea por razones morales dignas de tenerse en cuenta, sea por maquillar penosos amoríos de antaño. La primera sesión de la comisión de historia de la asociación de escritores alemanes suscitó en todo caso esta sospecha entre los periodistas presentes. Con independencia de esos u otros motivos, la posición de quienes quisieran ver desinflado el proceso recibe su fuerza no tanto de motivos morales, sino que puede apoyarse en ese tipo de consideraciones funcionalistas que los críticos del "enfrentamiento con el pasado" tuvieron siempre a mano.

Kurt Biedenkopf no hace sino expresar en Dresde aquello que los pragmáticos piensan en Bonn: lo mismo que antaño, también hoy se necesita a las viejas élites procedentes de la economía y de la administración, por ejemplo a los *Blockflöten*, cuya red organizativa utilizó sin ningún tipo de reservas la democracia cristiana del Oeste para las primeras elecciones parlamentarias en el Este. Conforme a este punto de vista, el torbellino de problematizaciones que comporta un enfrentamiento con la historia pasada merma la disponibilidad al rendimiento y a la eficiencia económicos, y representa un peligro para la estabilidad y la paz internas. Por tanto, esta clase de desinfladores pragmáticos se inclina a una persecución penal de tipo muy restrictivo y considera con recelo la

extensión y ampliación temática de la discusión sobre la Stasi: "Desmoralización" es el lema tomado de las bien conocidas maniobras de defensa y rechazo que caracterizaron los inicios de la República Federal.

Esta interpretación que contrapone los fines normativos de la justicia política y de un cambio de mentalidad producido de forma consciente a los imperativos funcionales del desenvolvimiento económico y de la estabilidad social, resulta admirablemente corta de vista. En esa su mirada retrospectiva sobre un periodo de posguerra un tanto transfigurado, no se percata sobre todo de dos hechos. Por un lado, del carácter excepcional de aquellas constelaciones favorables, en las que la continua mejora de las condiciones de vida de amplias capas de la población pudo transformarse en confianza en un "sistema" que parecía poder mantenerla a resguardo de las crisis económicas; y por otro, de las tensiones y conflictos intelectuales que empezaron a operar desde los años sesenta, a través de los cuales, con la distancia de una generación, esa "confianza en el sistema" pudo transformarse en una mentalidad liberal de anclaje político-cultural. En una palabra, los argumentos funcionalistas se quedan cortos porque sin un profundo cambio de las actitudes normativas y sin el mencionado habituamiento a una cultura de la disputa y la contradicción, tampoco hubiera sido posible lo que tras 40 años se celebra como la "historia de éxitos" de la República Federal.

Contra esa actitud defensiva de quienes tienden a desinflar el proceso reaccionan otros que, aunque sus reacciones sean a veces excesivas, no se les puede meter a todos en el saco de quienes buscan exacerbar los ánimos. Pues sin el compromiso del movimiento de defensa de los derechos civiles, que se apoderó desde el primer momento de los expedientes de la Stasi protegiéndolos de su destrucción, sin la resolución trabajosamente obtenida que a última hora tomó la Cámara del Pueblo, y sin la dura pelea que tuvo lugar en el *Bundestag* en relación con la ley de expedientes y documentos, sin esa idea de establecer "tribunales" a la que antes nos hemos referido, sin la dinámica de revelaciones que pusieron en marcha escritores emigrados y víctimas prominentes, apenas se habría utilizado la oportunidad de una controversia pública, y el

pasado de la República Democrática hubiera quedado bajo la alfombra de la historia de los éxitos y victorias de la República Federal. Muchos que se sintieron profundamente heridos y que a menudo fueron tocados en su propio nervio vital exigen reparación, y la merecen. Decir que lo único que pretenden es calentar los ánimos sería una desvergüenza. Gritar contra la ley y el orden cuando primero la ley y el orden quedaron corrompidos hasta tal punto, debe registrarse como un mérito, aun cuando los motivos que conduzcan a ello sean de tipo bien personal y en ocasiones surja la impresión de que lo que se busca con la acusación es más bien conseguir *a posteriori* un cierto papel de mártir, cuando no hubo tal cosa, o de que la acusación se nutre de la ira provocada por la impotencia posrevolucionaria de aquellos que provocaron el cambio en primera línea.

Cosa distinta es la *non sancta* alianza que la vulnerada subjetividad de las víctimas suele contraer a veces con el resentimiento o rencor de viejos luchadores. En los manejables y versátiles suplementos de los periódicos del Oeste, aunque sólo sea, por así decir, por puras razones técnicas, vienen a confluir por pura casualidad muchas cosas, porque la vieja República Democrática no tuvo tiempo de desarrollar su propio espacio público con su propia infraestructura y sus propios discursos. Así, los intelectuales del Este muerden a menudo el anzuelo de los periodistas del Oeste y vienen a quedar sin quererlo entre frentes consolidados en cuyo desenvolvimiento se reflejan todavía las luchas de trinchera políticas e intelectuales de los años sesenta y setenta. En el caso Stolpe, los contendientes de la Guerra Fría reanudan su perdida batalla en torno a la *Ostpolitik;* en el Parlamento se hace frente al pasado en términos de política de partidos; y en los suplementos literarios nuestros meritorios intelectuales, en conferencias pronunciadas en la Academia del Berlín este, siguen descargando todavía pasiones que se refieren propiamente a Grass o a Jens y a las premisas hace largo tiempo combatidas de su inintimidable intransigencia. Este tipo de rigor crítico instrumenta el conveniente enfrentamiento con el pasado para fines distintos de los de la justicia política y el cambio autocrítico de conciencia; desata ese potencial de herirse mutuamente que los debates de autoentendimiento también comportan. Pues la tribunalización y la personalización hacen olvidar los límites de este tipo de discursos, que ciertamente han de *tocar* cuestiones morales, jurídicas y existenciales, pero que no pueden quedar definidos por la lógica de esas cuestiones, es decir, por la lógica de la imputación de culpa personal o de la valoración de biografías individuales.

VI

A todo ello se añade una dificultad. La ampliada República Federal de Alemania no es el marco adecuado para un autoentendimiento ético-político, que por razones internas habría de efectuarse bajo condiciones simétricas y desde la perspectiva de un *nosotros* común. Pero por de pronto sólo hay dos partidos desiguales en que uno "evalúa" al otro en más de un aspecto. La apresurada nivelación retórica, aparentemente generosa, de esas diferencias que en buena medida todavía se dan entre los contextos de experiencia del Oeste y del Este, sólo conduce a falsas simetrías. Ciertamente, las asimetrías existentes inducen también a una falsa afirmación de las diferencias:

> Los alemanes occidentales se nos presentan a veces —se queja con razón Schorlemmer— en el doble papel de administradores de la cámara del tesoro y de jueces. Nosotros, los alemanes del Este, tenemos cada vez menos que decir. Apenas si *habla* todavía alguien. Nos hemos convertido de nuevo en los bobos y extraños dentro de nuestro propio país.

Los alemanes occidentales parecen asumir de muy buen grado esa supervisión del proceso de autoentendimiento de sus hermanos y hermanas. Pero a tal cosa no se le puede hacer frente —como recientemente ocurrió al crearse una comisión de encuesta en el Parlamento— con una llamada a falsas comunidades. El proceso de enfrentamiento con ese segundo pasado no puede definirse sin más como una empresa *global alemana...*

En el clima de una conciencia nacional que se refuerza de día en día y de la evocación de una nueva normalidad alemana, en el clima de una política frente a Croacia de demasiada prosopopeya y de mucho olvido de la historia, en el clima de un nuevo alejamiento de Europa y de una defensa casi histérica de nuestro símbolo nacional, el "marco alemán", en contra de su extrañamiento y entrega a otros a través de no se sabe bien qué "ecu" —en tal clima, digo—, la llamada a la comunidad de destino de los alemanes sugiere la desoladora consecuencia de que deberíamos retornar a aquellas continuidades espirituales contra las que ya nos habíamos puesto a la defensiva aquí en la República Federal, con no poco trabajo, y con éxito por primera vez en la reciente historia alemana.

La ganancia de esa autorreflexión purificadora volvería a dilapidarse de nuevo si volviésemos a esa teutónica mezcla de "bufa" mental y pensamientos profundos, que antaño Heidegger había considerado positivamente como lo más "propio" nuestro.

La apelación a falsas comunidades no solamente tiene este lado regresivo; también cuando se le vuelve hacia adelante oculta una asimetría que no tiene más remedio que gravar considerablemente un discurso de autoentendimiento que no se efectúa en la propia casa de uno. Mediante la autodisolución de la República Democrática, el eje de los procesos de decisión política quedó desplazado a una comunidad más amplia en la que los directamente implicados en ese proceso de enfrentamiento con el segundo pasado, y los afectados de forma directa por él, constituyen una minoría relativamente débil. Y sin una conexión retroalimentativa del cambio de mentalidad con la capacidad de tomar decisiones políticas que uno pueda atribuirse a *sí mismo,* faltan importantes controles de éxito en lo tocante al logro del proceso de autoentendimiento colectivo.

No tenemos más remedio que admitirlo: la unidad establecida en términos de derecho constitucional significa para ambas partes el haberse resuelto a un futuro común y el entendimiento recíproco sobre dos distintas historias de posguerra, y ello sobre el trasfondo de una época nazi común, que sigue arrojando su sombra sobre todo lo demás. Ese enfrentamiento con un *doble* pasado, que se ha vuelto necesario por la herencia estalinista de la República Democrática, por el momento sólo es posible desde una doble perspectiva: la del Oeste y la del Este. Ciertamente, Wolfgang Thierse tiene razón: la forma y manera como los alemanes del Este se planteen la relación con su propia historia decidirá también sobre si los alemanes del Oeste dan un paso más "en su propio enfrentamiento con la historia".

Un punto de partida para esta discusión es, por ejemplo, la consideración que Gerd Heidenreich, el presidente del Club PEN de la Alemania Occidental, expresó en una entrevista:

> La pregunta básica es propiamente cuáles fueron las condiciones, motivos y razones por las que aquella mentalidad compacta de bloque que caracterizó a los nazis se mantuvo sin solución de continuidad en una parte de Alemania. Y si somos sinceros, tenemos que presuponer que también se hubiera mantenido aquí, en el Oeste, si se le hubiera animado, si se le hubiera provisto de ventajas. El ajustar las cuentas con la Stasi no nos exime de la cuestión de cuáles son los fundamentos comunes de los Estados alemanes, las condiciones históricas de un Estado que no consiente en sí contradicción alguna.

Incluso estas frases pueden malentenderse en un clima de excitación como el actual. No es la tesis de alguien que quisiese desinflar el proceso, que tratase de conjurar el poder de las circunstancias para exculpar retrospectivamente y de una sola vez a los simpatizantes y colaboradores de "ambas dictaduras".

Respuesta a las preguntas de una comisión de encuesta del Parlamento

En las sesiones anteriores se trató de la interpretación de hechos. Pero la discusión final se refiere a una pregunta distinta: ¿cómo tratar los resultados de la comisión de encuesta si lo que intentamos es fomentar una cultura política que dé estabilidad al Estado constitucional democrático? El propio carácter normativo de esta cuestión me impide asumir el papel

de un experto en temas científicos, no pudiendo entenderme sino como un intelectual que participa en una discusión pública. La propia comisión, con esta última sesión, entra en ese proceso público de "enfrentamiento con, y aclaración y asunción de, la historia de las dos dictaduras alemanas" que a la vez convertimos en tema. La pregunta por el significado de este proceso para la estabilidad de la democracia la han articulado ustedes en cuatro subpreguntas a las que voy a responder por orden.

1. ¿Cuál es la importancia de ese enfrentamiento con el pasado para la estabilidad del orden democrático y de sus supuestos y valores sociales?

La expresión "*Aufarbeitung* del pasado", es decir, el enfrentamiento con ese pasado, su aclaración a fondo y el asumirlo, y en ese sentido también su cierre y terminación, procede del título de un artículo de 1959; en él, Adorno defendía una tematización pública de la época nazi. Desde entonces nos acompaña la controversia sobre las ventajas y desventajas de un trato reflexivo con ese pasado, y también con sus aspectos más negros. La parte contraria teme el efecto desestabilizador de tal pedagogía de la historia. La autorreflexión permanente, se dice, priva de seguridad a las tradiciones de las que ha de nutrirse la autocomprensión política de una nación. En lugar de tornar conscientes pasados que nos perturban, habríamos de movilizar pasados susceptibles de consenso. Una controversia similar se dio también después de 1989 al publicarse los expedientes de la Stasi. Considero que esta contraposición entre desestabilización y "borrón y cuenta nueva", entre un comunicativo "callarse todos" o una moralización autodestructiva, representa una falsa alternativa, y ello por las siguientes razones:

a) En primer lugar, dudo que se dé una opción real entre la ocultación y la autocrítica. El rechazo de vivencias penosas no funciona a voluntad y conciencia de uno. Ciertamente, puede *decretarse* una amnistía o un mantener secretas determinadas actas, pero lo que no cabe acordar es la represión de memorias disonantes, aun cuando ello resultase funcional. Además, la ocultación y represión de convicciones y formas

de comportamiento retrospectivamente devaluadas ni siquiera sirve a la estabilización de autoimágenes, es decir, de las imágenes que uno se hace de sí; pues las verdades a medias son muy difíciles de controlar, y en todo momento pueden rasgar o destruir el velo de una autocomprensión ilusiva o que, aunque no sea ilusiva, resulte incómoda por lo mal construida que está. De ello ofrece, por lo demás, un buen ejemplo la propia historia de la República Federal de Alemania. En las condiciones favorables del periodo de posguerra, se había desarrollado una población que parecía quedar a resguardo de las crisis económicas, algo así como una "confianza en el sistema" basada en la prosperidad económica y en los efectos sociales de ésta; pero sólo a través de la discusión normativa provocada en los años sesenta acerca del pasado nazi, esa "confianza" se transformó en una lealtad a la Constitución, que quedó anclada en las convicciones de una cultura política liberal.

b) Tampoco puede tomarse la sugerencia de que el orden político de una comunidad *moderna* podría apoyarse en un consenso de fondo que se hubiese establecido en términos cuasinaturales y, por tanto, incuestionados. Lo que une a los miembros de una sociedad definida por el pluralismo social, por el pluralismo cultural y por el pluralismo en lo referente a las concepciones últimas del mundo, son primordialmente los principios y procedimientos abstractos de un orden republicano "artificial", es decir, generado en el medio del derecho. Estos principios constitucionales sólo pueden echar raíces en las motivaciones de los ciudadanos, después de que la población haya hecho buenas experiencias con sus instituciones democráticas y se haya *acostumbrado* a esa situación de libertad política. Es entonces cuando aprende también a entender la República y su Constitución como un logro histórico obtenido en cada caso desde el propio contexto nacional. Sin la posibilidad de hacerse presente así la historia, tampoco pueden surgir esa clase de vínculos a los que vengo llamando "patriotismo de la Constitución". Para nosotros, por ejemplo, esos vínculos están ligados con el orgullo de un movimiento de defensa de los derechos civiles que logró tener éxito, pero también con las fechas de 1848 y 1871,

con el horror de las dos guerras mundiales, con la vergüenza de dos dictaduras y con el espanto de una catástrofe de civilización que fue también una catástrofe de humanidad, es decir, con una inaudita catástrofe y un inaudito sacrificio del que no cabe obtener otro sentido sino el de desmontar a toda costa esa clase de sacrificios exigidos por el Estado.

c) Frente a un malentendido que fácilmente puede surgir, hemos de señalar, por último, que en la exigencia de enfrentarse con ese pasado aclarándolo a fondo no se expresa ninguna ciega confianza en la dinámica de ese tornar consciente, sino que se refleja más bien la idea de que sólo podemos aprender de la historia cuando la consideramos una instancia *crítica.* La historia como *magistra vitae* es un viejo *topos;* pero en sus lecturas afirmativas conduce a engaño; esto es por lo menos lo que podríamos haber aprendido de un uso de la historiografía que en muchos aspectos resulta equivocado.

Los antiguos, con su visión antropológica de la historia, se habían interesado por lo que retorna o se repite en aquello que está siempre en mudanza; para ellos, la historia era algo así como una cámara del tesoro de acaecimientos ejemplares y dignos de imitarse. Pero también los modernos, que con su agudizada conciencia histórica se interesaban más bien por lo particular y único, querían aprender todavía algo positivo de la historia. Los filósofos de la historia perseguían la razón en la historia; los historicistas querían reconocer lo propio en el espejo del otro, y los hermenéuticos conjuraban y conjuran el poder de los modelos clásicos. Mientras tanto, nos hemos vuelto escépticos frente a la premisa que esas tres versiones comparten, a saber: la de que sólo podemos aprender de la historia si ésta tiene que decirnos algo afirmativo y digno de imitarse. Esta premisa es poco convincente, pues de lo que aprendemos es más bien de las experiencias negativas, es decir, de esos desengaños que en el futuro tratamos de evitar. Esto vale para los destinos colectivos de los individuos, no menos que para las biografías individuales. En el mejor de los casos aprendemos históricamente de los desmentidos que representan aquellos acaecimientos históricos que nos ponen ante los ojos el fracaso de tradiciones, es decir, que constituyen una evidencia de cómo hemos fracasado ante aquellos

problemas que debían ser resueltos, al hacerles frente con las mismas convicciones que hasta ahora habían venido dirigiendo nuestra acción. Muchas fechas de la reciente historia alemana, y no sólo el año 1945, representaron desmentidos de esa especie.

2. ¿Qué significa la herencia de dos dictaduras para la cultura alemana actual y futura?

La República Federal de Alemania no sólo asumió la herencia del *Reich* alemán en el sentido del derecho internacional, sino también la responsabilidad política por las consecuencias del *Tercer Reich.* Con la entrada de los *Länder* de la antigua República Democrática en la República Federal de Alemania no ha cambiado en nada esa situación jurídica, pero sí han cambiado algunas cosas en lo tocante a la situación de la herencia de nuestra historia política. A la carga que representa el pasado nacionalsocialista se le sobrepone ahora la herencia de un breve pasado estalinista y de un largo pasado autoritario-posestalinista.

Esta secuencia de dos dictaduras puede servir para agudizar instructivamente nuestra capacidad de percepción de elementos totalitarios comunes y para dirigir nuestra mirada sobre las razones estructurales de esa expropiación a que se vieron sometidos unos ciudadanos privados de su autonomía social y jurídica. Si repaso la lista de temas sobre los que la comisión de encuesta ha reunido informes y opiniones: la amalgama del aparato del partido y del aparato estatal; la organización de la seguridad del Estado, que cubría los flancos de esa amalgama; la justicia y el derecho penal; la militarización de la sociedad; los métodos de la colectivización forzosa; el papel de esos partidos compactos y monolíticos y de las organizaciones de masas; los medios de comunicación como instrumentos de dominio; la configuración del sistema educativo; la represión psicosocial que alcanzaba hasta los más pequeños aspectos de la vida cotidiana, etc., surge la imagen de un Estado panóptico, que no solamente había enterrado a un espacio público disecado en términos burocráticos, sino que también había acabado con la base que ese espacio público tiene en la sociedad civil y en la esfera privada. Si se considera esa ima-

gen como un negativo, surgirá entonces la contraimagen de un orden jurídico que garantice a todos los ciudadanos igual autonomía privada y pública, deshaga toda amalgama entre los distintos poderes del Estado y también levante barreras contra la injusticia que pueda provenir del Estado.

La estridente iluminación de ese segundo pasado no debe, empero, hacer que se destiña el recuerdo del primero. El periodo nazi se caracteriza por algo que difícilmente se puede borrar de la memoria, a saber: por la segregación proclamada públicamente por el Estado y efectuada con medios burocráticos y después por la aniquilación masiva y efectuada con medios industriales, de un enemigo interno definido por rasgos adscriptivos. Este terrible hecho nos trae a la conciencia el núcleo normativo del Estado democrático de derecho, a saber: relaciones de reconocimiento simétrico que garanticen a todos igual respeto. El reconocimiento mutuo no debe restringirse, como pensaba Carl Schmitt y siguen afirmando todavía sus discípulos (la última vez en el *Frankfurter Allgemeine* el 22 de abril de 1994), a los miembros de un pueblo homogéneo que trate de afirmarse frente a enemigos externos e internos; pues no se extiende a una nación compuesta por los miembros de una misma comunidad étnica, es decir, definidos por su origen común, sino a una nación de ciudadanos ligados unos a otros por iguales derechos. Para los ciudadanos de la República Federal de Alemania, la enseñanza decisiva de 1989-1990 no consiste en el restablecimiento de un Estado nacional, tampoco en la entrada de sus paisanos del Este en el orden de derecho privado de una sociedad rica y próspera, sino en la consecución para todos de los derechos ciudadanos y en la eliminación de un régimen totalitario.

3. ¿Cómo debe transmitirse en la formación política el conocimiento sobre las dos dictaduras alemanas y mantenerse despierta la conciencia de los peligros a que están sujetas las libertades democráticas?

El "doble pasado" nos plantea exigencias desacostumbradamente altas en lo tocante a nuestra percepción de proporciones y a nuestra capacidad de diferenciación, a nuestra capacidad de juicio, a nuestra tolerancia, a nuestra capacidad de autocrítica. Permítanme que recuerde algunas dificultades:

a) La comparación entre las dos dictaduras exige de los historiadores que nos informen sobre sus diferencias y similitudes, pero también exige de nosotros mismos, los ciudadanos, la disponibilidad a distanciarnos de nuestros propios prejuicios políticos. Pues ambos regímenes cubrieron sus necesidades de legitimación con una economía de ideas que, por un lado, se remontan hasta el siglo XIX, pero que, por otro, dominan todavía la actualidad. El esquema izquierda-derecha, que no deberíamos dejar de lado tan alegremente, se hace notar de forma perturbadora precisamente en la comparación de ambas dictaduras. Allí donde los de "derechas" se inclinan a subrayar similitudes, los de "izquierdas" tratan de ver sobre todo diferencias. Quienes son de izquierdas no deben engañarse sobre los elementos específicos que comparten todos los regímenes autoritarios y han de aplicar a ambas dictaduras el mismo rasero; quienes son de derechas no deben tratar de nivelar las diferencias o de obviarlas. Y me refiero a diferencias que resultan del contenido contrario de las respectivas ideologías, del tipo completamente distinto de criminalidad política, de la diferente duración de los respectivos regímenes y del correspondiente grado de normalización de la vida cotidiana; pienso también que los nacidos después no tienen más remedio que tomar de forma muy distinta al régimen nacionalsocialista, nacido en el propio país y sostenido por un amplio consenso de la población, que al socialismo burocrático, el cual fue importado por los vencedores y que más bien la población no tuvo más remedio que aceptar.

Hoy puede formarse por primera vez un consenso antitotalitario que merezca ese nombre y que no resulte selectivo. Ésta debería ser una base común sobre la que después se diferenciasen entre sí las posiciones de derecha e izquierda. Esto puede resultar más fácil a las generaciones más jóvenes que a nosotros los mayores. Sólo cuando la socialización política no se efectúa bajo una sospecha general de tipo polarizador contra supuestos enemigos internos, pueden la actitud liberal y la mentalidad democrática prescindir de esos elemen-

tos auxiliares que para el nacimiento de esa actitud y mentalidad representaron el anticomunismo y el antifascismo.

b) Una segunda dificultad es la ligada a un aspecto distinto de ese "doble pasado". El esclarecimiento actual de la historia de la República Democrática, y el enfrentamiento con esa historia, tienen lugar sobre el trasfondo de una desnazificación que mientras tanto se ha vuelto ella misma histórica. Las situaciones de partida, enteramente distintas, que representaron 1945 y 1989 impiden, por un lado, efectuar la "des-stasificación" conforme al modelo de la desnazificación; Eberhard Jaeckel tiene con toda razón tal cosa como un "disparate". Por otro lado, se han transformado mientras tanto los criterios a que obedece la crítica. Como en Alemania Oriental no se produjo sino muy superficialmente una discusión con el periodo nacionalsocialista, que alcanzase hasta la formación misma de mentalidades, y en la parte occidental de Alemania ello se produjo con un considerable retraso, hoy se advierte una disponibilidad a emprender con mucha más energía aquello que, en relación con el régimen nazi, sólo se emprendió mucho después de 1945. La magnitud e importancia de los asesinatos de masas, que practicó el régimen nacionalsocialista, las cuales sólo se fueron entendiendo poco a poco, han contribuido a que nos ejercitemos en esa mirada benjaminiana que los colocados debajo pueden echar sobre el bárbaro reverso de una historia de vencedores. (Y esto vale por lo demás no sólo para nosotros. Una creciente sensibilidad para las víctimas que fueron abatidas ha provocado también malos recuerdos en otros países, recuerdos de la destrucción de las culturas nativas de los indios, del sangriento aplastamiento de la rebelión de la Vendée, del genocidio armenio y de la expropiación y aniquilación de los *kulaks,* etc.) Nos encontramos en un dilema: si hoy, con la buena intención de eliminar errores de un problemático "enfrentamiento con el pasado", aplicamos criterios distintos que entonces, estamos vulnerando comparativamente el principio de igual trato que también habría de aplicarse a la historia. Esta forma paradójica de una no equidad, no del todo infundada, se muestra sobre todo en la dureza personal (por ejemplo, en el ámbito de las universidades) de un cambio de élites que en principio es

deseable, pero que comparativamente resulta mucho más riguroso que el que se practicó tras 1945.

c) Una tercera dificultad es la que resulta de la distribución asimétrica de las cargas hereditarias. Los alemanes del Este y del Oeste sólo comparten el primer pasado. En la historia de la República Democrática, los alemanes del Este y del Oeste han participado de forma bien distinta; los primeros se vieron implicados de la cabeza a los pies como autores o como víctimas; los segundos, a lo sumo, sólo intervinieron en la situación y desenvolvimiento de la República Democrática desde fuera, es decir, mediante el establecimiento de relaciones "intraalemanas" o "interestatales". Naturalmente, la política que respecto a la cuestión "Alemania" practicaron los gobiernos de la República Federal de Alemania, la reacción de la población alemana a la división del país y al destino de sus compatriotas del Este, los contactos y no contactos entre unos y otros, el papel desempeñado por los medios y por los intelectuales, etc., es de gran interés para la aclaración de las interdependencias de ambas historias de posguerra. Y estas historias separadas se convirtieron también en base de dos contextos de experiencia muy distintos. Una apresurada neutralización de esas diferencias no puede conducir a otra cosa que a las llamadas vueltas hacia un pasado anterior, es decir, a llamadas a falsas continuidades que hace ya mucho tiempo se habían vuelto muy cuestionables. Si no queremos retornar a viejas fatalidades alemanas, tenemos que impedir que la lenta y gradual civilización de la vieja República Federal desaparezca tras la artificial construcción de supuestas simetrías entre dos Estados alemanes supuestamente dependientes por igual y privados ambos de su soberanía.

Sólo si nos confesamos estas asimetrías que caracterizan a las herencias del Oeste y del Este, sólo si el proceso de enfrentamiento y de aclaración del pasado no lo definimos como una empresa alemana global en la que no cupiese señalar ninguna cesura, ruptura o discontinuidad, podremos dejar de hacernos ilusiones acerca de los obstáculos que hay que superar en ese camino. La población de la antigua República Democrática no dispone ya de un espacio público político propio, desligado de los medios de comunicación occidenta-

les, y, por tanto, no puede desarrollar en su propia casa los necesarios debates de autoentendimiento sobre su segundo pasado. Y, por tanto, ello obliga a una gran reserva y cuidado por parte de la gente del Oeste que sin ningún mérito de nuestra parte escapa al tipo de trampas e implicaciones que para la población del Este representó el socialismo de Estado.

d) Hasta ahora hemos hablado de diferencias y precisiones en lo que respecta a la comparación entre las dos dictaduras, entre los dos procesos de enfrentamiento con el pasado y entre las dos historias de posguerra. Pero también hemos de establecer diferencias entre los puntos de vista normativos desde los que deben enjuiciarse ambos pasados. Un régimen de injusticia suscita tras de sí, por un lado, la necesidad de reparación, es decir, la *necesidad de restablecer la justicia política* en la medida en que ello sea posible, y, por otro, el deseo de *un cambio de mentalidad en la población,* que sea capaz de generar y de estabilizar relaciones democráticas. El material recogido y preparado por la comisión de encuesta sirve, ciertamente, a ambos fines, pero debería quedar en primer plano el fin que representa el cambio democrático de conciencia.

Las cuestiones de justicia pueden ser de naturaleza jurídica o de naturaleza moral. En ambos casos se refieren a la reparación de la injusticia cometida y a la culpa individualmente imputable. Las demandas jurídicas o los reproches morales los entabla una parte contra la otra; son expresión de la división entre autores y víctimas. El proceso que así se entabla tiene él mismo como meta la reconciliación en la medida en que el reconocimiento intersubjetivo de las sentencias dictadas a la luz de normas válidas trata de restablecer un orden vulnerado. Esta meta de la justicia política ha de alcanzarse principalmente con los medios que ofrece el derecho penal y las compensaciones e indemnizaciones establecidas por el derecho civil. Pero como por muy buenas razones al derecho coercitivo le vienen trazados límites bien estrechos, escapan a él muchas situaciones en las que evidentemente se da una responsabilidad de tipo político-moral. Esas situaciones quedan entonces reservadas a procedimientos de tipo político (como la comisión Stolpe) o a discusiones públicas de tipo informal (como fueron por ejemplo las disputas iniciadas por el movimiento de los derechos civiles o las discusiones de los escritores exiliados con los representantes y simpatizantes del antiguo régimen). Un carácter distinto es el que tienen las cuestiones concernientes a un entendimiento ético-político acerca de importantes aspectos de la vida compartida en común, y que correspondientemente han de discutir en común los miembros de un colectivo. A diferencia de las cuestiones de justicia que han de ser juzgadas por un tercero imparcial, las cuestiones que afectan a la identidad colectiva exigen respuestas desde la perspectiva de un "nosotros", desde la perspectiva de la primera persona del plural. Desde este punto de vista se vuelven también visibles patologías de una vida en común, es decir, se tornan también visibles el tipo de disposiciones que determinan la errada normalidad de una vida cotidiana específica, pero no acciones individualmente imputables que también desde el punto de vista de la justicia política pudiesen separarse unas de otras como admisibles o no admisibles. El enfrentamiento con un pasado hipotecado políticamente y la aclaración de él, un pasado del que, por supuesto, tienen que responder los implicados en él, incluyendo también a aquellos que estuvieron en la oposición, tiene su centro de gravedad en tales procesos de autoentendimiento capaces de inducir cambios de conciencia. Esos procesos pueden estimularse, pero no organizarse.

Tras concluir su trabajo, la comisión debería reflexionar sobre un peligro que ha surgido en la cultura política de la República Federal ampliada a consecuencia del desafortunado modo como se produjo la unificación estatal. Mientras que en su momento la resistencia del 20 de julio, aunque descrita de forma muy selectiva, fue recibida en la idea fundacional de la República Federal de Alemania, hoy la contribución histórica que en la República Democrática representó el movimiento en defensa de los derechos civiles, parece escapar a la memoria nacional. Ese movimiento debería haber encontrado una representación simbólica adecuada en una refundación republicana de nuestro Estado. Pero como se evitó a toda costa la discusión acerca de la Constitución, el lema "Nosotros somos el pueblo", que aquel movimiento convirtió en bandera suya, se quedó sin el debido eco. Quizá por ello esos

alemanes del Este que se sienten heridos por un proceso de unificación que en muchos aspectos les resultó humillante, miran mientras tanto hacia atrás, apegándose a viejas identidades en lugar de obtener autoseguridad y autorrespeto de la contribución que ellos mismos hicieron a la democracia.

4. ¿Qué marco institucional deberían recibir los desarrollos ulteriores de ese enfrentamiento histórico-político con el pasado?

Los molinos de la ciencia muelen lentamente. Los debates de autoentendimiento nacen de impulsos y obedecen a ritmos temporales que son distintos de los de la investigación. No pueden esperar a los resultados de ésta y, sin embargo, dependen de contribuciones clarificadoras que contengan una información fiable, a fin de que la complejidad de los temas no se vea engullida por ese vórtice desdiferenciador que representa la comunicación de masas. Por eso, fue racional el establecimiento de una comisión que recogiese y revisase el saber producido por los expertos y que lo preparase para el espacio público-político. La cuestión de si ese trabajo, que sin duda alguna podría elevar el nivel argumentativo de las discusiones que aun sin él se están produciendo, debería proseguirse en un marco institucional distinto dependerá también de la calidad de los resultados.

Tras 1945 se crearon en la República Federal de Alemania las primeras cátedras e institutos de investigación de historia contemporánea y ciencia política con el declarado objetivo de investigar el nacionalsocialismo, sobre todo con vistas a una formación política de tipo escolar y de tipo universitario. A finalidades similares responden hoy instituciones como el Instituto de Historia Contemporánea de Munich o el Centro de Investigación de la Dictadura del SED creado en Potsdam. En la República Federal de Alemania ha surgido además una ramificada red de formación e información políticas que recoge y elabora informaciones pertinentes; me refiero a la organización de la enseñanza de nuestra historia contemporánea, a las publicaciones, simposios y congresos de las academias, de las centrales que los distintos *Länder* tienen establecidas para la formación política, y de las fundaciones de los partidos; me refiero también a las exposiciones de tipo

histórico que realizan los museos especializados en ello, a las secciones dedicadas a política en las revistas y en la prensa diaria, y también a la información que sobre nuestra historia política se produce en las emisiones de noticias y en los documentales de las cadenas de televisión y en las discusiones que sobre política organizan estas cadenas. Esta red de comunicación, bastante densa si comparamos las cosas con lo que sucede en otros países, funciona sobre la base de una educación escolar formal, comparativamente sólida, y que se extiende a todas las capas de la población.

Hay otros dos puntos que también me parecen relevantes: la relación de ese proceso de aclaración del pasado con *a)* la investigación histórica y *b)* la política diaria.

a) El historiador, en su papel de historiógrafo, está acostumbrado a dirigirse a un público de legos cultos y bien formados. En particular, durante el siglo XIX, las magníficas exposiciones de la historia nacional ejercieron una notable influencia sobre la difusión y configuración de la conciencia nacional. La conciencia histórica, surgida desde fines del siglo XVIII, fue el medio en el que pudo articularse una nueva autocomprensión nacional, de la que primero fueron portadoras las élites académicas y que hasta 1848 alcanzó también a las masas. Esta conexión entre historicismo y nacionalismo se ha disuelto mientras tanto. La investigación institucional encuadrada en espacios públicos especializados obedece hoy a imperativos distintos de los que habría de seguir un uso público de la historia, destinado al autoentendimiento político. Con ello experimentan también una diferenciación los papeles que pueda asumir el historiador. El historiador abandona el debate científico cuando se dirige al espacio público general; y entonces hay también que distinguir si se le pregunta a título de experto o si, sin que nadie le pregunte, interviene como intelectual.

En la pugna entre interpretaciones que se producen en el espacio público político sólo hay participantes que se comprometen, es decir, participantes que a la luz de orientaciones valorativas que compiten entre sí discuten acerca de cómo entenderse a sí mismos (digamos tras 1990) en tanto que ciudadanos de una República Federal ampliada y en tanto que

herederos de aquel "doble pasado". En la medida en que se trate de hechos y de interpretaciones de hechos, nos guiamos por el juicio de expertos que mantienen por encima de la controversia un determinado núcleo de hechos y que —no sólo en los casos extremos como el de la llamada mentira de Auschwitz— como autoridad científica deciden qué ha de considerarse verdadero o falso. Pero el uso público de la historia no se *agota* con este suministro de datos que se dan por fuera de duda en el círculo de expertos. En la disputa en torno a la autenticidad de la descripción que un colectivo hace de sí o en torno a la mejor descripción del origen o de los ingredientes de esa su comunidad política, los ciudadanos hacen también de otro modo uso de la historia, a saber: tomando de ella las gramáticas, susceptibles siempre de ponerse en duda, que les permiten articular las perspectivas conceptuales, la descripción y la puntuación de los desenvolvimientos históricos.

Desde la unificación alemana, ha estallado la pugna en torno a la puntuación de nuestra historia contemporánea, es decir, a su periodización. Quien reduzca, por ejemplo, el espacio de tiempo que va de 1914 a 1989 a una época unitaria, ya sea llamándola la época de las ideologías, la época de la guerra civil, o la época de los totalitarismos, atribuirá al periodo nacionalsocialista un valor bien distinto que quien, desde una perspectiva alemana, entienda el lapso que va entre 1871 y 1945 como un periodo de nacionalismo, mientras que el triunfo del Estado democrático de derecho sólo se habría iniciado tras 1945. De interpretaciones distintas resultan cesuras diferentes. Quien, por ejemplo, de un plumazo dé la vuelta a la tesis de la "vía espacial" de Alemania convirtiendo la República Federal de Alemania en un "entre tanto" más o menos patológico, queda con las manos libres para bagatelizar o minimizar la cesura de 1945 como una "refundación antifascista" y para entender en vez de eso a 1989 como el año de una cesura en la que queda eliminada la "razón de ser de la vieja federación", es decir, de la vieja República Federal, y abierto el retorno a constelaciones del *Reich* de Bismarck. Quien, en cambio, considere como principal cesura la caída de la República de Weimar, si sus intereses se centran en la cuestión de una cultura democrática, pondrá en la recuperación que en 1990 se produjo de la "normalidad de nuestro Estado nacional" bastante menos esperanza que en el estado de civilización política alcanzado hasta ese momento en la vieja República Federal.

Se da un ancho espectro de tales teorías de fondo que también tienen su puesto legítimo en la propia investigación historiográfica. Pero tan pronto como, en el medio de un uso público de la historiografía, se convierten en núcleos de cristalización de una nueva identidad colectiva, pierden su función exclusivamente cognitiva; y los historiadores que con tales perspectivas y conceptuaciones, básicamente discutibles, salen del espacio público de su propia especialidad para intervenir como ensayistas o como historiógrafos en un proceso de autoentendimiento formador de identidades, cambian, ciertamente, de papel; ya no se presentan con la autoridad de expertos, sino que participan como intelectuales —y en términos de igualdad— en un debate entre conciudadanos.

b) Es importante diferenciar entre autoentendimiento y ciencia, pero también es importante saber que, en general, no cabe establecer una diferenciación entre procesos de autoentendimiento y política. Pues esa mirada retrospectiva sobre el pasado, es decir, ese enfrentamiento con ese pasado, no puede sino recibir sus orientaciones de un horizonte contemporáneo de intereses y expectativas vertidos hacia el futuro. Por eso, el enfrentamiento con ese pasado y la aclaración de él está continuamente en comunicación con las cuestiones políticas de la actualidad. El autoentendimiento no puede referirse *in abstracto* a "valores", sino que guarda siempre una relación hermenéutica con el entendimiento acerca de desafíos actuales. Ambas cosas se corrigen mutuamente. Las enseñanzas que extraemos de nuestras experiencias con dos dictaduras, las tradiciones que nos apropiamos y las tradiciones que revisamos tienen hoy importancia, por ejemplo, para cuestiones como la de cómo regular nuestra convivencia con las minorías, cómo articular una política de inmigración, a qué Europa aspiramos, cómo definir nuestros intereses frente a la Europa Central y la Europa del Este, y cómo definir el papel de la ONU y, en su marco, qué tareas asignar al ejército federal. Estas opciones también arrojan, a su vez, nueva luz

sobre el pasado; tienen influencia sobre la decisión acerca de si emprendemos a conciencia y a fondo un proceso de enfrentamiento con ese pasado, con los resultados que fueren, o si negamos de antemano todo sentido a ese proceso, pudiéndonos así sacudir finalmente esa nuestra (como se ha repetido una y otra vez) "mentalidad de derrotados" y esa nuestra "metafísica de la culpa". De esta forma, en los debates concernientes al autoentendimiento, la interpretación del pasado y la orientación hacia el futuro se unen como dos vasos comunicantes.

III. INCERTIDUMBRES ALEMANAS

Miradas francesas, temores franceses

P. *Usted se distingue de sus colegas universitarios alemanes en que participa en difíciles debates públicos. Sus intervenciones encuentran también eco en la opinión pública internacional. Primero sobre el trasfondo filosófico: usted considera los peligros de nuestra civilización, que Adorno y Heidegger consideraron un destino ineludible, más bien como un desafío práctico.*

R. Yo no pondría tan juntos a Adorno y a Heidegger. Ciertamente, ambos dramatizan los diagnósticos que hacen de su tiempo situándolos en la perspectiva de una historia de la caída que todo lo abarca. En la "razón instrumental" o en el "*Gestell* de la técnica" no harían sino imponerse tendencias al autoavasallamiento y a la cosificación, que representarían algo así como un destino y que se remontan a lo arcaico. Pero Adorno sabía que incluso la crítica más radical de la razón depende de la fuerza de una negación que brota de la misma razón. Nunca se convirtió, como Heidegger, en un contrailustrado. Por eso fue lo suficientemente inconsecuente como para, en tanto que intelectual que interviene en el espacio público, actuar de modo distinto de como se hubiera esperado de él en tanto que teórico del "mundo administrado". Pese a su pesimismo teorético, frente al gran público se comportó siempre como un pedagogo.

—*Pero, como intelectual, ¿no adopta usted frente a las cuestiones públicas una actitud distinta, digamos que más pragmática que la de Adorno y Heidegger?*

—Quizá sea mi generación la primera que se liberó de determinadas pretensiones de la cultura de los mandarines alemanes. Pues después de la guerra entramos en un contacto mucho más estrecho con el espíritu anglosajón. Y así, en la filosofía alemana también se ha producido mientras tanto una conciencia falibilista mucho más marcada. Yo no confío

en ese concepto fuerte de teoría de la tradición filosófica, es decir, en ese concepto de verdad con *V* mayúscula, ni tampoco lamento —al estilo de una teología negativa— la pérdida de ese conocimiento de la totalidad.

—Bien, pero también usted trata de decir qué es lo que está en juego en nuestro tiempo y cómo podemos hacer frente a los desafíos; ¿qué temas tiene usted entonces a la vista y cuáles son los fines que persigue?

—A eso puede responderse con todo un libro, o con una sola frase: la pregunta de Weber acerca de las paradojas de la racionalización sigue siendo todavía, a mi juicio, la mejor clave que tenemos para hacer un diagnóstico del presente, bien informado en términos filosóficos y científicos.

—¿Qué quiere decir eso?

—Sin perder tiempo en lamentos, deberíamos cobrar claridad sobre el irónico patrón a que responde un progreso social y cultural que se desmiente a sí mismo, y con ello lograr mayor entendimiento sobre el precio de una modernización a la que, sin embargo, no tenemos más remedio que atenernos. Por el momento predomina una crítica adialéctica de la Ilustración, de la que no podemos aprender mucho. Cuando Horkheimer y Adorno hablaban de "razón instrumental" no estaban diciendo que cupiese simplemente equiparar la razón con la actividad intelectiva de tipo objetivante de un sujeto reducido a afirmarse a sí mismo. Lo que querían señalar era que un entendimiento (*Verstand*) levantado a totalidad estaba usurpando el puesto que propiamente corresponde a la razón. La Ilustración se trueca en mito positivista, especialmente en nuestro siglo muestra su reverso de barbarie; los destapados terrores de la sinrazón existente han expulsado de nosotros incluso el último residuo de confianza esencialista en la razón; pero simultáneamente, como podemos ver, no hay alternativa alguna a una modernidad que se ha vuelto consciente de sus propias contingencias. Cuanto menos nos dediquemos a buscar subterfugios imaginarios, tanto menos caeremos en la tentación de interpretar como una fatalidad que nos hubiese sido impuesta por una mano invisible, los riesgos que la propia modernidad comporta. No hay nada más alto, ni tampoco más profundo a lo que pudiésemos apelar, sino sólo a una ra-

zón a la que se le han abierto los ojos sobre su limitado alcance, y que sólo puede entenderse ya en términos procedimentales, como una razón que procede sólo con argumentos, como una razón que en tales términos procede incluso contra sí misma. Es lo que ya dijo Kant: la crítica de la razón es obra de la razón misma.

—¿Y no es esto el viejo racionalismo?

—No, si la dialéctica de la Ilustración se ve movida por una desconfianza radicalmente antiplatónica contra el consuelo ideológico de las falsas universalidades. Pues el trabajo de la razón autocrítica consiste en superar sus propias proyecciones irracionales. Tal razón puede desplegar su energía crítica, transformándola en esa fuerza capaz de generar vínculos que se desarrolla en la comunicación que unifica sin coerciones. Me refiero a la fuerza del entendimiento intersubjetivo que en caso de conflicto es la única alternativa a la violencia. Pues con la coerción sin coerciones que ejerce el mejor argumento se genera una unificación no coercitiva, también una unión entre extraños que necesitan de tal comunicación para poder reconocerse como extraños, para poder respetarse precisamente en aquellos rasgos en que se resultan mutuamente "otros", es decir, en que son "de otro modo" y se distinguen entre sí.

—Para ser algo más concreto: las convulsiones en la Europa del Este y en Centroeuropa han transformado de modo fundamental la autocomprensión de nuestra época. ¿Son los problemas de nuestro tiempo los que usted identificó e investigó en los años sesenta y setenta desde la perspectiva de los procesos de emancipación? ¿O no le parece a usted que los problemas de hoy son de tipo muy distinto?

—Bien, a la "revolución recuperadora", como la he llamado en otra parte, a que hemos asistido con admiración y entusiasmo, puede llamársele, ciertamente, una emancipación. Es verdad que nadie había contado con esa bancarrota del socialismo de Estado. Un suceso inesperado de tales dimensiones universales comporta, naturalmente, nuevos problemas, problemas en los que ni siquiera habíamos soñado hace 10 años, como son los problemas concernientes a la reconversión de una economía estatal tocada de agotamiento en una economía capitalista basada en la propiedad privada, los proble-

mas relativos al retorno de guerras civiles de motivación étnica y al regreso de conflictos nacionalistas, los problemas concernientes al desmoronamiento de un orden mundial bipolar y a una nueva constelación de fuerzas en Centroeuropa. Por otra parte, cesuras profundas de este tipo generan también sus propias ilusiones: olvidamos que los nuevos problemas no arrojan nueva luz sobre nuestros viejos problemas; lo único que hacen es desviar nuestra atención de ellos.

—¿En qué problemas piensa usted?

—Hoy tenemos en la Comunidad Europea 17 millones de desempleados, según revelan las estadísticas. Para el año que viene se pronostican 36 millones de desempleados en los países de la OCDE. E incluso la próxima recuperación se efectuará conforme al modelo de un *jobless growth*. Esto significa que se reforzarán las tendencias a una segmentación de nuestras sociedades, con las consecuencias (que nos resultan bien conocidas por lo que estamos viendo en los Estados Unidos) de la formación de *guettos*, de la desasistencia, el desamparo y el abandono en el interior de las ciudades, de una criminalidad creciente, etc., para no hablar ya de los problemas de la inmigración, del medio ambiente, de la equiparación de las mujeres, etc. En una palabra, aquellos problemas que hasta 1989 habíamos tratado desde el punto de vista de una necesaria reestructuración ecológica y social del capitalismo industrial se han agravado aún más. Ciertamente, la interdependencia drásticamente creciente de los sucesos mundiales ha arrebatado incluso al último la ilusión de que estas cosas pudiésemos seguirlas abordando desde nuestras limitadas perspectivas nacionales. La responsabilidad de que Occidente empiece a husmear en la cada vez mayor miseria en la Europa del Este, las corrientes migratorias a escala mundial, cuyas causas no podrán eliminarse sin una reconstrucción de lo que antaño fue el Tercer Mundo, la presión de los conflictos internacionales y el nuevo papel de la ONU, todo esto nos ha vuelto mucho más sensibles para la dimensión global de la simultaneidad de desarrollos asimultáneos.

—¿Cuenta usted con un reforzamiento de estas crisis sin salida en todo el mundo, o se trata de crisis que ya llevan en sí el germen de su solución?

—No es algo que yo pueda decir. Muchas de nuestras reacciones son quizá demasiado subjetivas. La percepción de una acumulación de problemas que son planteados a escala mundial tiene sobre muchos espectadores un efecto paralizador. La teoría de sistemas difunde un mensaje que vuelve a tener eco: todo cambia, pero nada se mueve ya hacia delante. Tengo el sentimiento de que aquella constelación que se produjo a principios del movimiento obrero europeo, cuando las masas se levantaban contra el dominio de la burguesía, vuelve a repetirse hoy a escala mundial, con otros signos. Ciertamente, las masas de las regiones más pobres de este mundo no disponen de sanciones efectivas contra el Norte, no pueden hacer huelga, pero sí pueden "amenazar" con olas migratorias. Y lo que en Europa fue un efecto colateral propiamente no buscado del impulso hacia la emancipación, hoy se convierte en fin declarado: la integración en las formas de vida de una sociedad del bienestar, es decir, la participación en una civilización que irradia por todas partes o emite hacia todas partes lo que son sus logros, y que con mensajeros como las series de televisión, la Coca-Cola y los pantalones vaqueros ha logrado penetrar de hecho hasta el último rincón del globo. Simultáneamente se sabe que, aunque sólo fuera por razones ecológicas, ese nivel y ese tipo de bienestar no son transferibles al mundo entero.

—Estas convulsiones ponen a la República Federal de Alemania en una situación muy especial. A diferencia de los estados del Este, que han de resolver ofensivamente sus problemas sobre la base de su reconquistada independencia política, Alemania se mira, por así decir, a sí misma la cara en un proceso de reunificación. ¿Podrá acabar ella sola con esa introvertida situación?

—Habida cuenta de nuestras estrechísimas relaciones con Francia y de que Alemania es un país miembro de la Comunidad Europea, no estamos, por fortuna, solos. Además, para un país que depende hasta tal punto de las exportaciones, la formalmente restablecida soberanía estatal no deja de ser en parte una ficción. Por otro lado, tales ficciones, cuando dan alas a las fantasías de las masas —o también sólo de las élites—, pueden cobrar su propio peso. Muchos vuelven a soñar

con la gran potencia europea que volverá a ser Alemania en el centro de Europa. Por eso es importante la cuestión de con qué mentalidad política saldrán los alemanes de ese su autoencuentro. Muchos alemanes occidentales tienen el sentimiento de reencontrar en el Este un fragmento de su propio pasado. Con ello se remueven recuerdos legítimos y sentimientos nostálgicos, pero también motivos inconscientes que parecían olvidados hacía mucho tiempo. Incluso entre los intelectuales se encuentra uno con curiosos sentimientos, como el sentirse aliviados por el hecho de que, superada la división nacional, habríamos superado también un supuesto sobreextrañamiento cultural, y que sería ahora cuando podríamos retornar a lo propio. En lugar de dejar que todo esto se cueza a la sombra, sería necesario un debate abierto sobre el papel de la nueva Alemania. Este proceso de autoentendimiento debería producirse en el marco de un debate constitucional. Esto no fue posible a causa del apresurado ritmo de la unificación.

—¿Qué significado atribuye usted en este contexto al debate sobre la modificación del derecho de asilo? ¿Ve usted ese mismo peligro en Francia, en donde el gobierno, con una reforma del derecho de ciudadanía, ha puesto en cuestión el ius soli *que venía rigiendo desde la Revolución?*

—El ministro francés del interior, Pasqua, actuó ciertamente de una forma apresurada tras el cambio de gobierno. En la República Federal el modo y manera como los partidos conservadores utilizaron ese tema contra una oposición inerme causó graves daños. Sobre el trasfondo de los mencionados desplazamientos de mentalidad y de esos potenciales de conflicto que se han acumulado como consecuencias sociales de la unificación, el calentamiento sin escrúpulos del tema del derecho de asilo no ha hecho sino dar pábulo a una creciente hostilidad contra los extranjeros y al antisemitismo. En todo caso, para el problema de la emigración no existen soluciones simples. Pero en Alemania, cualquiera que sea la posición que uno adopte respecto al cambio del derecho de asilo, decidido por el Parlamento, son menester dos cosas. En primer lugar, necesitamos una política de emigración que abra otras opciones jurídicas, de modo que no todo el que quiera emigrar a Alemania tenga que pedir asilo político; en segundo lugar, tenemos que facilitar el que se conviertan en ciudadanos alemanes aquellos extranjeros que desde mediados de los años cincuenta entraron en Alemania como mano de obra, sobre todo del sur de Europa, y que viven entre nosotros en el paradójico papel de alemanes con pasaporte extranjero y que ahora temen convertirse en víctimas de los atentados de la derecha radical, como sucedió en Mölln y en Solingen.

—¿Cómo puede combatirse el racismo en Alemania y, en general, en Europa? ¿Es ese racismo del mismo tipo que el de los años treinta?

—A la segunda pregunta yo respondería con un sí y con un no. Aun cuando en la Alemania del Este se han venido registrando con desproporcionada frecuencia atentados y asesinatos con trasfondo de terrorismo de derechas, las catastróficas hipotecas que se hacen sentir en unos ámbitos ahora desindustrializados, en los que el índice regional de desempleo alcanza el 40%, ofrecen en todo caso una explicación. Pero en la Alemania Occidental no son las circunstancias lo que ha cambiado, sino que se han abierto las esclusas: los viejos prejuicios habían sido sometidos a una censura que operaba en términos informales y ahora vuelven a fluir. Y si ello es así, resulta que el odio actual contra todo lo extraño y contra todo lo que tiene siquiera algún rasgo desviante, tiene una larga genealogía que —a través de las tradiciones que fuere y de las que no nos percatábamos— alcanza hasta la época nazi e incluso se remonta más atrás de ella. Pero por otro lado, la comparación con los años treinta no es exacta. Porque desde principios de los años sesenta la mentalidad política de la población de la República Federal se ha liberalizado de forma bien visible. A consecuencia de la revuelta estudiantil, ese cambio de actitudes se extendió también a círculos muy amplios. La cuestión es si esta civilización política de la vieja República Federal podrá proseguirse hoy tras la unificación. Un buen indicador es la actitud de este país respecto de su orientación hacia Occidente. Y al hablar de ello me refiero más a la dimensión intelectual que a la dimensión de política exterior de esa vinculación a Occidente.

—Pero también esta última es importante. ¿Qué lugar ocuparía Alemania en el contexto internacional?

—Tenemos que impulsar la unión política de Europa, pero no como hasta ahora, pasando administrativamente de largo ante el pueblo. Como también en la República Federal aumentan las resistencias, necesitamos de una discusión pública acerca de la ulterior ampliación de la Comunidad, que ha de conducir mucho más allá de Maastricht, pero que ha de tener como meta una decidida democratización de las instituciones de Bruselas y un entrelazamiento políticamente eficaz de los espacios públicos nacionales de Europa. Por otra parte, deberíamos también emplear el ejército federal para participar en intervenciones de la ONU, pero tratando de conseguir también que la ONU deje de ser pronto sólo un órgano en que simplemente se toman resoluciones, para convertirse en un órgano que verdaderamente actúe. Esas operaciones, la ONU ha de poder efectuarlas con un poder militar que esté sometido a su mandato, a fin de que pueda ser reconocido como un poder que impone el orden con neutralidad. Éstos pueden ser dos ejemplos de un programa alternativo a esa política exterior militarizada, que mira al Este orgullosa de su soberanía, y que podría ponérsenos, por así decir, subcutáneamente en marcha. Pero lo que en todo caso no es bueno es ese difuso estado interno de la República Federal en el que, curiosamente, todas estas opciones permanecen indecisas. Por de pronto, ese siniestro lema de que "Alemania se está volviendo más alemana" no hace sino expresar un vago estado de ánimo, por fortuna amortiguado por nuestros problemas internos.

LA CONCIENCIA ALEMANA DE SER ESPECIALES SE REGENERA DE HORA EN HORA

P. *Cuando se miran las cosas con detalle, podría pensarse que las teorías viven hoy en la cara oculta de la luna. El pesimismo de la vieja teoría crítica parece hoy más a propósito que la tregua tecnocrática de Gehlen, el bello mundo de la posmodernidad, la despedida de las cuestiones de principios o la comunidad de discurso.*

R. Éstas son formulaciones pegadizas que no dan para mucho. Las ideas de Gehlen acerca de un estado de congelación de la *posthistoire*, en la que todas las posibilidades se habrían agotado y ya no es posible ningún horizonte hacia adelante, tienen con las ideas de Adorno de un mundo administrado en términos totalitarios algo más en común que un mero sentimiento de melancolía. Y los caprichos posmodernos y las despedidas de las cuestiones de principios, a los que por mi parte ni siquiera he hecho el menor intento de darles la palabra, tampoco carecen en modo alguno de un cierto contenido descriptivo. Piense usted, por ejemplo, en la masa de los políticos que, en temas como el espionaje telefónico, el derecho de asilo, las intervenciones de los "cascos azules", etc., parecen carecer de toda sensibilidad para la particular lógica normativa de los principios jurídicos, y en general para la dimensión de la autovinculación normativa del poder político; en esa su apresurada obediencia a las coerciones supuestamente ejercidas por las cosas mismas, la clase política ofrece el espectáculo de un oportunismo que va mucho más allá del que su oficio exige. Con todo lo cual sólo quiero decir lo siguiente: las etiquetas que se pegan a las teorías dicen bastante más sobre la "historia efectual" de los malentendidos a que esas teorías se han visto expuestas, que sobre las teorías mismas. Y esto vale igualmente para esas señalizaciones que los términos "discurso" o "comunicación exenta de dominio" representan. Si a los resultados de una teoría se les quiere, por así decir, recoger y agavillar con unas pocas palabras, entonces en esas palabras habrá que hacer al menos alguna referencia a los planteamientos de los que la teoría parte. Y yo partí del negro sobre negro de la vieja teoría crítica, que hubo de hacer frente a las experiencias del fascismo y del estalinismo. Aunque nuestra situación tras 1945 era bien distinta, esa mirada desilusionada que la vieja teoría crítica echaba sobre las fuerzas impulsoras de una dinámica social autodestructiva, fue lo que me condujo a buscar las fuentes de solidaridad de los unos con los otros que todavía no estuviesen del todo secas. Pues es el destino de los otros, incluso el de los extraños y no tanto el de aquellos con los que desde siempre estamos familiarizados, el que hoy ha de movernos, si es que no queremos

llegar tan lejos que un día todos tengamos que creer en ese negro sobre negro de la teoría crítica.

—¿No parece la teoría crítica seguir navegando en una cáscara de nuez en el mar de la sinrazón? ¿Es que el proyecto de la modernidad ha dejado de ser un proyecto, para convertirse en no más que una defensa o salvación del presente frente al futuro?

—Alexander Kluge habla con razón de ataque del futuro contra el presente. Pero, ¿no fue ya siempre la conciencia moderna del tiempo una conciencia de crisis, es decir, una conciencia que se caracterizó porque el presente quedaba sometido a presión por la anticipación de demasiada actualidad futura? A mí, más que el gesto de la gran desmoralización, me interesa un alentador alarmismo en lo pequeño. El "pensamiento interviniente" que Adorno favoreció, pese a todo cuenta muy poco en los conocimientos obtenidos: al operar en términos de diagnóstico del presente lo más que la teoría puede apresar son tendencias contrapuestas dentro de un horizonte cargado de temores y esperanzas.

—El diablo se cuela siempre por un agujero distinto. ¿Cuáles son los temas importantes que la Teoría de la acción comunicativa *subestimó? ¿Es que no se subestimaron los problemas de distribución? ¿El capitalismo como subsistema eterno con cuyo desenvolvimiento favorable podía contar la sociedad civil?*

—El concepto de "acción comunicativa" dirige la atención a las energías de vínculo o capacidad de vincular que desarrolla el lenguaje, al consenso de fondo en el que hemos crecido y nos encontramos, a la mutua anticipación de confianza y a la disponibilidad en cierto modo ingenua a entendernos con que contamos en la práctica comunicativa cotidiana. El pragmatismo nos ha enseñado a tomar en serio el *common sense* y el *Lebenswelt*. ¡Pero esto no significa ninguna glorificación de un mundo sano! Desde el punto de vista de una teoría de la sociedad, el "mundo de la vida" sólo se convirtió en interesante para mí porque su infraestructura, ciertamente susceptible de menoscabo y quebranto, ofrécese como criterio para enjuiciar las crisis sociales. Dicho de otra manera: el mundo de la vida es la caja de resonancia para las experiencias de crisis. El que el capitalismo sea tan insensible frente a la vulneración o quebrantamiento de los equilibrios morales de la sociedad, como lo es la técnica frente a la perturbación de los equilibrios ecológicos de la naturaleza, es algo que se ha convertido hoy casi en un lugar común. Lo que de ello se sigue es la necesidad práctica de domar nuestro sistema económico y de reestructurarlo, de suerte que cese la perturbación de los equilibrios ecológicos. Esto es más fácil decirlo que hacerlo, pues a la desconexión o desacoplamiento entre sistemas autorregulados y "mundo de la vida" debe la sociedad su productividad a la vez que su crisis permanente, ya que la autonomización de las racionalidades de los sistemas parciales frente a los imperativos de las formas de vida, cuya integración pasa a través de valores, normas y operaciones de entendimiento, es, ciertamente, un fenómeno ambivalente.

—Su último libro, Facticidad y validez, *es una filosofía del derecho. Antes se había ocupado usted más bien de filosofía moral. ¿Se explica su interés por el derecho por la idea de que a las sociedades altamente diferenciadas no se les puede integrar normativamente sólo a través del espacio público-político? ¿No ha infravalorado usted los momentos del derecho aseguradores de la libertad y sobreestimado la autodeterminación de los individuos?*

—Bien, cuando la moral en cierto modo se vuelve autónoma y en las sociedades de nuestro tipo ya no puede apoyarse sin más en la eticidad sustancial de deberes tradicionales, es decir, ni en la religión, ni tampoco en la costumbre, entonces sobre los débiles hombros de la persona individual empieza a pesar una carga nada desdeñable. Pues con la simple idea de que el deber no puede consistir en otra cosa que en actuar conforme a aquello que sea en interés de todos por igual, no se ha ganado todavía mucho para la práctica. Pues entonces lo que sabemos es que no tenemos ninguna buena razón para actuar de otro modo. Pero, ¿ya por eso vamos a actuar también así? Por eso podemos entender el derecho positivo como una complementación funcionalmente necesaria de una moral harto exigente que pasa a descansar sobre la conciencia subjetiva. El orden jurídico del Estado constitucional democrático encarna un contenido moral, pero la realización de los principios de ese contenido ya no depende sólo de la bue-

na voluntad de los destinatarios. Ahora bien, el procedimiento democrático de la legislación, que es el que empieza convirtiendo a los destinatarios del derecho en autores de él, sí depende de una ciudadanía activa, es decir, depende de motivos que no cabe imponer por medio del derecho. Por tanto, las instituciones del Estado de derecho se nutren del contexto de comunicación que representan espacios públicos políticos y tradiciones liberales que el sistema jurídico no puede hacer surgir por su propia fuerza.

—¿No representa la complejidad de una sociedad altamente diferenciada la roca contra la que tiene que chocar y fracasar tal integración normativa?

—Ésta es una de esas preguntas que no pueden responderse *in abstracto* y que al teórico incauto pueden arrastrarlo a una respuesta apriórica: eso sólo podemos averiguarlo a través de una praxis inteligente que no se deje desanimar por falsos apriorismos.

—Por parte de la teoría de sistemas, la objeción es la siguiente: los subsistemas sólo trabajan cuando no se les molesta en su trabajo. Así también el derecho. ¿Cómo pretende usted implementar en él y con él principios morales?

—La moral no es algo que se implemente; esto lo ha aprendido cualquiera de nosotros si ha crecido en medio de relaciones de comunicación y entendimiento medianamente intactas. El punto de vista moral se esconde ya en las estructuras de las acciones comunicativas simples, en las que nos reconocemos mutuamente como susceptibles de que se nos atribuyan nuestros actos, a la vez que como personas vulnerables y necesitadas de protección. Nos podemos representar el derecho como una correa de transmisión mediante la cual las estructuras de reconocimiento recíproco que nos resultan conocidas por situaciones concretas quedan transferidas a relaciones abstractas entre extraños. Ronald Dworkin, el importante teórico estadunidense del derecho, analizando sentencias judiciales concernientes a cuestiones de principios, ha mostrado que el derecho no puede prescindir de la moral: en los casos difíciles, los jueces, al aplicar el derecho, tienen que volver a desatar esa gavilla de razones pragmáticas, éticas y morales a cuya luz el legislador político fundamentó las normas que dictó, o pudo haberlas fundamentado. El derecho positivo habla, pues, un lenguaje propio, específico, pero no es una institución neutral en asuntos de moral.

—Pero, por ejemplo, en el caso de la disputa sobre la intervención de tropas alemanas en los vuelos de reconocimiento sobre la antigua Yugoslavia se ha mostrado que el Ejecutivo prefiere que le cubra las espaldas la justicia...

—No soy el único que en este caso ha criticado no sólo al gobierno federal, sino también la decisión del Tribunal Constitucional. El Tribunal no debió aceptar la demanda, y hubiera dejado la decisión política al legislador, si es que el Tribunal Constitucional, conforme a una comprensión procedimental de nuestro orden jurídico, ha de entenderse a sí mismo como protector de un proceso de legislación democrática, es decir, como protector de un proceso de posición o creación democráticas del derecho, y no como guardián de un supuesto orden suprapositivo de valores sustanciales. La función del Tribunal es vigilar que se respeten los procedimientos democráticos para una formación de la opinión y la voluntad políticas de tipo inclusivo, es decir, en la que todos pueden intervenir, sin asumir él mismo el papel de legislador político.

—Pero ¿no es más bien esta perspectiva una dura juridificación de la política? Si a eso se añade además la idea de una élite patriótica, tiene usted un Estado de derecho que opera sobre la escena de una democracia entendida sólo en términos formales y que también se programa a sí mismo.

—Contra esa concepción autoritaria del Estado de derecho, que surgió en tiempos de la monarquía constitucional y que en Alemania tiene tradición, en *Facticidad y validez* he tratado de fundamentar la siguiente tesis: no hay Estado de derecho sin democracia radical. Esta complementación es no sólo algo normativamente deseable sino conceptualmente necesaria, pues de otro modo la autonomía de la persona jurídica se vería considerablemente mermada. Si uno se toma en serio la idea de una comunidad de personas jurídicas libres e iguales, no se conformará con un orden jurídico de tipo paternalista que otorgue a todos iguales libertades de acción de tipo privado. Pues los ciudadanos sólo pueden estar seguros de que la distribución de derechos subjetivos ha sido igualita-

ria si como colegisladores se han puesto de acuerdo sobre los aspectos y criterios conforme a los que lo igual va a recibir trato igual y lo desigual trato desigual. Y, por tanto, sólo puede tener fuerza legitimante un procedimiento democrático que prometa un entendimiento racional sobre esa cuestión. Así, la autonomía pública de ciudadanos que se dan a sí mismos sus propias leyes en procesos democráticos de formación de la opinión y de la voluntad, tiene igual originalidad que la autonomía privada de los sujetos jurídicos que están sometidos a esas leyes. La democracia procedimentalmente entendida no debe confundirse con una democracia puramente formal. Yo en todo caso entiendo el procedimiento de la política deliberativa en el sentido de que el empleo de poder administrativo ha dependido del uso de las libertades comunicativas, de las libertades del ciudadano, y a la administración pública se le impide precisamente autoprogramarse.

—*¿Cómo puede llegar a entenderse colectivamente una sociedad, si los medios de esa autodeterminación están dominados por el capital privado y, por tanto, por intereses privados? Los medios de prensa serios pierden influencia y capacidad de atraer la atención. Supongo que la comunicación libre de dominio, de la que usted habla, no será la ejemplificada en los* talk-shows.

—Ciertamente, la televisión privada ha empujado a la baja el nivel de los programas. Pero quedarse en los contenidos es un tanto concretista. Cuanto más complejas se vuelven las redes y cuanto más grandes son las inversiones necesarias, con tanta más fuerza se desarrolla un nuevo tipo de poder, el poder de los publicistas y de aquellos de quienes los publicistas dependen o de aquellos de quienes los publicistas se vuelven a sí mismos dependientes. La atención y la disponibilidad a la recepción por parte del público constituyen un recurso escaso en torno al que compiten cada vez más emisores. De ahí que aquellos que recogen las informaciones, las seleccionan, las elaboran y las presentan, lo quieran o no, ejercen un control sobre el acceso de temas, contribuciones y autores al espacio público, dominado por los medios de comunicación de masas. Ese poder de los medios tiene una dimensión política y, por tanto, es menester que se le regule en términos de derecho constitucional. Hay una serie de decisiones muy racionales del Tribunal Constitucional alemán concernientes a asuntos jurídicos relacionados con la problemática específica de los medios de comunicación de masas. Pero manifiestamente, ello no es suficiente para una institucionalización compatible con la democracia.

—*¿Cómo tendría que ser una institucionalización del cuarto poder si no queremos quedarnos en la impotencia del deber?*

—Una y otra vez vuelven a formularse principios para una "carta de los medios". Pero para la operacionalización de esos majestuosos principios es menester fantasía institucional. Yo no me he ocupado de ello. Pero si se piensa que por el lado de *input* de los medios, sólo unos cuantos grandes productores de información determinan la imagen que la televisión construye de la política, podría, por ejemplo, echarse mano de una idea desarrollada en otro contexto, a saber: en el debate sobre el neocorporativismo. Me refiero al sistema Voucher: un fondo público para la dotación de iniciativas ciudadanas o de asociaciones formadoras de opinión, que de otro modo sólo tendrían una influencia marginal, se distribuye por los electores entre una lista de solicitantes cualificados.

—*¿Cómo podría "regenerarse" un espacio público transido hasta ese punto por relaciones de poder? Ciertamente no sólo por medio de buenas palabras o mediante la pura prédica. La cultura política no es organizable. ¿O es que pretende usted organizarla?*

—De ninguna manera. Hay constelaciones más o menos favorables de tradiciones, formas urbanas de tráfico, patrones de socialización, sistemas escolares, etc. Y al igual que no puede sacarse uno del sombrero una cultura política liberal, tampoco cabe producir simplemente una sociedad activa de ciudadanos con una red de asociaciones voluntarias. La idea de que la historia podía fabricarse fue una ilusión de la filosofía de la historia. El poder administrativo no es el medio correcto para hacer aparecer o incluso para generar formas de vida emancipadas. Las estructuras comunicativas de un mundo de la vida cambian a su vez a través del medio que representa la comunicación. Un espacio público que funcione exige como reverso ámbitos de existencia privada que se mantengan intactos; a este efecto sigue siendo todavía ins-

tructivo el modelo de un espacio público burgués compuesto por personas privadas. Por otro lado, hay naciones en las que ciertamente llegaron a formarse esa clase de elementos favorables.

—La objeción podría ser: el mundo de la vida ya está ligado con el sistema político a través de las elecciones generales y ya genera poder político.

—Naturalmente, en las instituciones del Estado constitucional y en nuestras mejores tradiciones políticas se encierra ya un fragmento de razón existente. Pero lo que importa es cómo consideramos la democracia. Para los afortunados herederos que se limitan a defender el *statu quo*, las elecciones políticas son una institución en la que de las preferencias subjetivas de todos los particulares se saca una especie de suma y se decide entre élites que compiten entre sí. Esto no es del todo falso; pero cuando se considera a la democracia como la institucionalización de una política deliberativa, entonces las elecciones políticas representan en primera línea el resultado de un uso público de las libertades comunicativas. Desde este punto de vista, en los discursos informales se originan opiniones públicas cuya influencia se condensa en poder político a través de la institución que representan las elecciones generales. En las cúpulas deliberativas y decisorias, como son los parlamentos y los gobiernos, la formación de la voluntad y de la opinión política ha de efectuarse también de acuerdo con procedimientos democráticos que den base a la presunción de que los resultados obtenidos en ellas son los racionales. Tal concepción es más exigente que la idea habitual de una democracia reducida a competencia entre élites, y estaría en concordancia con una política que recibiese sus impulsos innovadores casi sólo de espacios públicos movilizados culturalmente.

—¿No habría uno más bien de aterrarse ante nuevos impulsos democratizadores o nuevas ampliaciones de la participación democrática, que han hecho, por poner un ejemplo, que la reforma escolar se haya quedado burocráticamente empantanada en ese proyecto de escuela global?

—Los impulsos democratizadores que han de pasar por los canales y procedimientos de una formación de la voluntad más o menos discursiva, a fin de generar poder comunicativo, no tienen en sí nada de totalitario. Pero sólo quien dispone de poder administrativo puede "actuar". Y es verdad que los impulsos de reforma quedan a menudo desvirtuados y obstruidos en la trama de medidas burocráticas, porque la implementación de nuevos programas no es en absoluto posible sin la continua participación democrática de los afectados.

—¿No acaba ocurriendo que un fundamentalismo provoca otro fundamentalismo? Mucha gente ya le viene llamando a usted "fundamentalista de la ilustración". ¿No es el universalismo que usted defiende, ciego frente a lo particular? Porque entonces lo particular venga afirmándose como absoluto —lo étnico, el color de la piel, lo nacional, incluso el radicalismo de derechas podría entenderse así—.

—Hay muy distintos universalismos. Así, hablamos de religiones universales o de religiones mundiales en el sentido de que en relación con determinados contenidos doctrinales y formas ejemplares de vida entablan una pretensión de validez excluyente. En cambio, las ciencias modernas ya sólo pueden apoyarse en métodos y procedimientos que tienen la finalidad de asegurar la validez de su resultado. De modo parecido, también son formales las concepciones morales provenientes de Kant, tal como subyacen, por ejemplo, en la teoría de la justicia de John Rawls o también en la ética del discurso. En estos casos se trata sólo de un procedimiento que tiene por fin garantizar la imparcialidad del juicio. Esta justicia procedimental no tiene nada de avasallador. Se limita a deletrear esa idea de iguales derechos y reconocimiento mutuo que también subyace en toda crítica de la violentación de lo particular por lo universal. El universalismo moral, al exigir para todos el mismo derecho, hace precisamente posible el individualismo, a saber: el reconocimiento del individuo y de lo particular. El error categorial de los críticos depende de que eligen un falso modelo, a saber: las intervenciones normalizadoras, homogeneizadoras, de una democracia que es insensible para lo peculiar y para el derecho propio de cada caso particular. Eso tiene que ver más con ciertas características del medio que representa el poder administrativo que con la idea normativa de trato igual.

—Comunitaristas como Charles Taylor o Michel Walzer piensan que en muchos casos hay que recortar derechos individuales en favor de derechos colectivos, para impedir la opresión de minorías nacionales y culturales, lo cual parece querer decir que se acaba primando la identidad colectiva sobre el universalismo individualista.

—Yo considero eso un cortocircuito. Nuestro sistema jurídico está cortado, ciertamente, a la medida de la autonomía privada y pública de personas privadas que están concebidas como portadores de derechos subjetivos. Pero estas personas jurídicas no podemos representárnoslas como átomos aislados, puesto que sólo han podido individuarse por vía de socialización. Si se tiene en cuenta la naturaleza intersubjetiva de la persona jurídica, entonces tiene que haber también derechos concernientes al carácter de miembro de una cultura. Toda persona tiene que ser respetada como individuo y a la vez en los contextos culturales en los que se formó su identidad, y sólo en los cuales, llegado el caso, puede mantenerse esa identidad. De estos derechos concernientes a pertenencia cultural, aunque sean derechos de los que ha de considerarse portadores a los individuos, pueden seguirse importantes subvenciones, atención pública, garantías, etcétera.

—La emancipación parece haber contraído desde 1968 una curiosa e involuntaria alianza con la sociedad de la vivencia y con la individualización. En la modernidad madura, el consumidor parece haberse convertido en el último héroe. ¿Es que la generación del 68 no se ha mirado al espejo en lo concerniente a la dialéctica de esa su ilustración?

—Yo soy más bien de la generación del 58 y no puedo hablar por la generación del 68. Yo tengo también una imagen algo más compleja de la modernidad, que como forma de vida no tuvimos, en efecto, que inventárnosla, pero para la que hoy, por el momento, no existe ninguna alternativa reconocible. Esto último tiene que ver también con logros que, allende los rasgos autodestructivos de la modernidad, no deberíamos olvidar. La revuelta juvenil del 68, si no provocó, sí fomentó enérgicamente el impulso modernizador que incluyó también una buena dosis de civilización política de la vieja

República Federal. Cuando ahora leo desde los lloriqueos hasta el cinismo con que algunos actores de entonces suelen hoy presentarse, no entiendo muy bien por qué no les gusta que les cuelguen la imagen que la señora Seebacher-Brandt ha confeccionado para ellos calificándolos de la generación "deselegida". Del Departamento de Estado estadunidense han surgido, en efecto, otros tipos muy distintos. Pero lo que a mí me irrita especialmente es el forzado pragmatismo de aquellos que de nuevo se ponen a proclamar el fin de todas las ideologías sólo porque ellos cometieron una vez la torpeza de creerse sus grandes consignas revolucionarias. Tampoco yo estoy por las ideologías, sino por dar el conveniente énfasis político a opciones que pudiesen resultar viables.

—Durante mucho tiempo se ha venido preguntando qué es la izquierda, pero yo voy a preguntarle: ¿qué es la derecha?

—Hoy el campo neoconservador se diferencia entre liberales y nacionalistas prusiano-alemanes. Si se observa la escena intelectual se descubrirá que ya desde noviembre de 1989 existía una oposición moderada de derechas contra la federación renana que representó la República de Adenauer, pero que nunca se situó tan a la derecha como para salirse de la sombra del anticomunismo general y de la vinculación a Occidente a que ese anticomunismo obligaba. No es casualidad que con motivo del centenario del nacimiento de Friedrich Sieburg se haya hecho memoria de ese tipo de derecha. Para esta derecha, la vinculación a Occidente no fue nunca más que una jugada políticamente oportuna, pero nunca se le entendió como una verdadera conexión intelectual entre la República Federal de Alemania y el mundo cultural occidental. Pues estos círculos cultivaron siempre, de forma refinada y exquisita, la herencia neoconservadora de un Schmitt, de un Jünger, de un Heidegger, de un Freyer, de un Gehlen, etc.; sin embargo, fueron lo suficientemente cautos como para no sumarse al resentimiento de posguerra de aquellos intelectuales de derechas que habían perdido el paso, o por lo menos para no hacerlo tan sin reservas como, apartándose del camino, lo hicieron discípulos del tipo de Armin Mohler o Bernd Willms. Pero en 1989 pudieron abandonar esa su discreción y reserva; desde entonces vienen celebrando el adiós a la vieja Repúbli-

ca Federal y el retorno a las continuidades alemanas de una "potencia en medio de Europa" tan sin cumplidos ni ceremonias como ya se habían adelantado a hacerlo sus nietos. Esa conciencia alemana de representar una cosa especial se regenera de hora en hora. Toda esa basura intelectual que habíamos logrado quitarnos de encima, ahí la tenemos de nuevo, y ahora además con el gesto vanguardista de tener dispuestas para la nueva Alemania respuestas nuevas.

—La influencia del tipo de pensamiento de los radicales de derechas llega hasta la propia elección que el Frankfurter Allgemeine *hace de los encargados de las secciones de crítica literaria y crítica política y ello refleja una necesidad de vínculos tradicionales. ¿No puede considerarse esto un síntoma de que en una crisis económica la integración a través del consumo se vuelve más débil?*

—Estoy convencido de que una polarización con base en opciones claramente definidas y bien fundadas tendría hoy todavía como resultado un claro apoyo en favor de la prosecución de las mejores tradiciones de la vieja República Federal de Alemania. Pero ni la izquierda intelectual, ni mucho menos los partidos de izquierda, tienen voluntad o están en condiciones de iniciar y de desarrollar la pelea que representaría un debate de autoentendimiento colectivo acerca del papel de la República Federal ampliada. En lugar de eso, los postes que señalan los límites de la cultura política se desplazan, sin que casi nos percatemos de cómo se va perdiendo terreno, pues con cada nuevo cambio en asuntos constitucionales parece irse secando la sustancia normativa de la Constitución. Y la cuestión básica de si no sería preferible olvidar la cesura de 1945 en favor de la que representó 1989, aunque no se plantea abiertamente, sí se le responde afirmativamente bajo cuerda. Y ello con tanta más probabilidad cuanto más una oposición incapaz de ejercer la crítica deja improvisar a un gobierno incapaz de tomar medidas casi sobre ninguno de los problemas fundamentales —como son Maastricht, la emigración, la intervención de los cascos azules o el pacto de solidaridad—. En vez de eso, pasaron a ocupar la agenda esas domésticas fantasías de vía estrecha concernientes a la viejo-nueva gran potencia europea, Alemania,

que hace ya mucho tiempo vienen difundiendo historiadores como Schöllgen y Weissmann.

Las hipotecas de la restauración de Adenauer

P. *Señor Habermas: entre las formulaciones que retornan en usted, y que pueden considerarse motivos básicos de su pensamiento, se encuentra la afirmación de que los filósofos no disponen ya de "un acceso privilegiado a la verdad". ¿De qué disponen entonces?*

R. Tengo reservas contra un cierto gesto elitista de los mandarines alemanes. Después de Kant, el desprecio platónico de los "muchos" se convirtió en algo muy querido entre los filósofos alemanes. Arnold Gehlen hablaba irónicamente de la "actitud de tener la llave". ¿Cuántos discípulos o adeptos de Heidegger se imaginan todavía tener en la mano la llave para la "salida de la modernidad"? Pero una filosofía que por muy buenas razones se ve empujada a rebajar esas sus pretensiones se mueve hoy entre dos polos opuestos. Siendo una disciplina científica, entre otras, se ocupa de los fundamentos racionales de la acción, del lenguaje y del conocimiento, es decir, de la reconstrucción de un saber-cómo enteramente cotidiano, intuitivo, del que explícitamente no sabemos que lo estamos usando. A causa de este parentesco con el *common sense,* la filosofía mantiene, por otro lado, una íntima relación con el todo del mundo de la vida con el que estamos familiarizados. Esto la convierte en especialista en lo general. Desde Sócrates, los filósofos salen también a la plaza del mercado. Mientras que otros intelectuales tratan de definir el espíritu del momento o de "hacerlo", los filósofos habrían de intentar más bien descifrar un siempre sibilino "espíritu de la época", "aprehender su tiempo en conceptos", como exigía Hegel. Pero sin una ciencia sólida tampoco es posible hacer sólidamente diagnóstico de la época. Kant —el único filósofo de la tradición alemana libre de ambigüedades— creyó en la vocación de los filósofos para convertirse en "enseñantes públicos del derecho", pero nunca habló de "enseñantes públicos de la sabiduría". En su papel de intelectuales, lo más que

los filósofos pueden pretender es traducir el saber de los expertos, introducirlo en la comunicación cotidiana y utilizarlo para precisar las discusiones públicas, por ejemplo, los debates sobre la aclaración a fondo y asunción de nuestro pasado nacional, sobre el aborto, sobre el derecho de asilo, etc., ¿por qué no?

—*Una de sus obras principales, la* Teoría de la acción comunicativa *de 1981, muestra de forma impresionante la "nueva modestia" de la filosofía. Central en esa obra es la despedida de un concepto material de razón y la apelación a un concepto procedimental de racionalidad: la razón pasa a aposentarse en las reglas intersubjetivamente reconocidas de entendimiento entre los participantes en el debate. Quedan en pie algunas cuestiones. Una muy actual: ¿cómo es posible la acción comunicativa entre sujetos que no tienen "a sus espaldas" un mundo de la vida común? ¿Qué puede suministrar su teoría en lo que respecta a los problemas de entendimiento intercultural?*

—Bien, precisamente la teoría de la acción comunicativa puede hacer una útil contribución en lo que respecta a la distinción entre lo que los filósofos llaman lo "justo" y lo "bueno". Nuestras sociedades son pluralistas también en el sentido de que fomentan una diversidad de proyectos individuales de vida y el desarrollo de distintas concepciones religiosas del mundo y también de orientaciones subculturales de la existencia, y no sólo las fomentan sino que incluso las movilizan. Pero estas diversas concepciones de la vida *buena* tienen que poder coexistir con iguales derechos. Por eso necesitamos normas de una convivencia *justa* que aseguren la integridad de cada individuo en el contexto de la propia forma de vida. Y otro tanto cabe decir de la difícil comunicación del mundo occidental con otras grandes culturas que han surgido de tradiciones autónomas y que pueden estar orgullosas de su propia religión universal, de su propia civilización. La hermenéutica filosófica deja claro por qué el entendimiento intercultural sólo podría producirse en condiciones de una perfecta simetría. Pues el propio concepto de "entendimiento" implica que ambas partes tienen que permanecer abiertas y dispuestas a aprender la una de la otra. Los europeos también pueden aprender de los africanos, por difícil que sea

cumplir tales condiciones de simetría cuando las relaciones asimétricas de intercambio de la economía internacional empapan las distintas situaciones vitales.

—*¿La pretensión universalista que usted liga con los derechos del hombre no implica un cierto eurocentrismo intolerante? Es evidente que usted está convencido de un consenso valorativo fundamental entre los pueblos. Pero, ¿se da ese consenso en realidad? Piense usted, por ejemplo, en la posición social de la mujer en el Islam y en las sociedades occidentales.*

—Hoy todos los Estados, culturas y sociedades han venido a quedar tan juntos a causa del mercado mundial, de la comunicación, del tráfico mundial y de la tecnología, que nadie puede pretender no toparse ni chocar con nadie en el camino. No tenemos elección: si no queremos recaer en guerras tribales ahora de tipo atómico, tenemos que ponernos de acuerdo sobre las reglas de una convivencia equitativa o justa. Para ello ofrécense los derechos del hombre, sobre cuya interpretación cabe entonces discutir como ocurrió, por ejemplo, en la Conferencia de los Derechos del Hombre de Viena. Esta idea normativa del igual respeto a todos surgió en Europa; pero de ello no se sigue que debamos considerarla como una expresión, específicamente limitada, de la cultura europea y de su voluntad de autoafirmación. Los derechos del hombre se deben también a una reflexividad, que es la que nos permite distanciarnos un paso de nuestras propias tradiciones y aprender a entender al prójimo desde la propia perspectiva de éste. Europa no solamente produjo un colonialismo y un imperialismo que desde luego deberíamos criticar inmisericordemente. Con el racionalismo occidental se produjeron también actitudes cognitivas que hoy nos permiten adoptar una actitud autocrítica frente al eurocentrismo. Esto no significa, naturalmente, que los europeos y estadunidenses no tengan que dejarse ilustrar por los miembros de las culturas árabes, asiáticas o africanas, acerca de las manchas ciegas de las lecturas peculiarmente selectivas que los europeos hacen de los derechos del hombre. Esto lo tengo por posible porque las diversas ideas y convicciones morales reposan en, o provienen en última instancia de, las comunes experiencias de vulneración de la integridad y de negación del reconoci-

miento, es decir, de experiencias muy elementales en el trato humano, que cabe hacer en cualquier familia medianamente normal. Si entonces la posición de la mujer en el Islam cambiase de forma similar a como cambió en el mundo occidental porque las mujeres mismas quisiesen emanciparse, ¿qué habría de malo en ello?

—*La* Teoría de la acción comunicativa *rompe en un punto decisivo con la tradición marxista, abandona la fijación en la categoría de trabajo como suma o resumen de la acción social. ¿Qué juicio le merece a usted hoy la parte marxista de su pensamiento?*

—Cuando desde la atalaya del idealismo alemán se mira al siglo XIX, resulta que fue Marx, junto con Darwin, Nietzsche y Freud, quienes introdujeron una serie de vuelcos sucesivos, por los que, frente al idealismo alemán, la filosofía se vio en la necesidad de hacerse mucho más sobria. Marx pertenece, junto con Kierkegaard y el estadunidense Peirce, a las figuras decisivas que sentaron las bases de la filosofía posible después de Hegel, es decir, que han sentado las bases para todos nosotros. En especial Marx enseña a uno a ejercitarse en cierta consideración de tipo perspectivista desde el que la modernidad pierde todo lo superficial y simplemente lineal, y, por decirlo así, se muestra en términos estereotípicos, es decir, como una figura quebrada y llena de hendiduras: pues no sólo hay que mirar en el espejo de la modernidad, hay que mirar también su bárbaro reverso. A lo largo de todo su desenmascaramiento del capitalismo y de la ideología burguesa, Marx nunca perdió de vista el punto de referencia de esa su crítica, a saber: la autocomprensión normativa de las sociedades burguesas, tal como esa autocomprensión se expresa en las ideas emancipatorias de autoconciencia, autodeterminación y autorrealización. Marx no fue un "posmoderno". Ciertamente, los fundamentos teóricos de la crítica que Marx hace del capitalismo están superados. Pero un análisis frío de los efectos liberadores a la vez que desenraizadores, de los efectos productivos a la vez que destructivos que nuestra organización económica tiene sobre el mundo de la vida, es hoy más necesario que nunca. Parece que ahora habría que tirar por la borda todos los logros sociales acumulados a lo largo de cien años de movimiento obrero europeo, con el fin de adaptar los puestos de trabajo de casa al nivel de costes de los países con salarios más bajos. Sin reservas ni circunloquios, el partido en el poder se presenta a sí mismo como partido de los "más capaces de rendir" y como partido de la "gente de mérito": tanto socialdarwinismo nunca lo habíamos tenido desde 1945.

—*A usted se le considera el último exponente de la venerable Escuela de Francfort. ¿Así se ve usted a sí mismo, o considera aberrante ese constructo que es la "Escuela de Francfort"?*

—Yo estoy muy marcado por el periodo en que fui ayudante de Adorno y me sitúo en la tradición de los viejos francforteses. Pero las tradiciones sólo permanecen vivas mientras se les prosigue productivamente y, por tanto, mientras se les cambia. El potencial de excitación proveniente de aquello a lo que sólo se llamó "Escuela de Francfort" cuando ya no existía, se ha desarrollado en múltiples direcciones. Un único individuo no puede ser representativo de todos esos desenvolvimientos y prosecuciones.

—*Su biografía intelectual, desde la "disputa sobre el positivismo" hasta la "disputa de los historiadores", viene marcada por controversias. ¿Qué papel desempeñan estos debates para usted?*

—Yo espero haber aprendido también algo de mis oponentes.

—*Su obra más reciente es una filosofía del derecho. Los críticos de* Facticidad y validez *se han sorprendido en parte, y en parte han notado con malicia cuán "defensor del Estado" le ha salido a usted ese libro. ¿Es esa apreciación correcta, se ha convertido Jürgen Habermas en un "conservador"?*

—Otros críticos han dicho que éste es el libro más "utópico" que he escrito. "Conservador" sólo lo soy respecto a las "mejores" tradiciones de la vieja República Federal, que parece se están poniendo públicamente en cuestión desde 1989. En mis trabajos teoréticos el impulso crítico sigue enteramente en pie. Así, he escrito mi filosofía del derecho para aclarar a los conservadores, y también a esos condenados juristas nuestros, tan defensores siempre del Estado, que no se puede tener Estado de derecho, ni tampoco mantenerlo, sin una democracia radical.

—Usted ha insistido una y otra vez en que ha tenido siempre por un logro cultural central de la historia alemana de posguerra, quiero decir, de la historia de la República Federal Alemana de posguerra, la apertura sin reservas hacia las tradiciones occidentales. Esta confesión ha dado ocasión a Dahrendorf para calificarle de verdadero "nieto de Adenauer". ¿Qué le parece a usted el calificativo?

—Retrospectivamente veo más claro que entonces la importancia real de la política exterior que hizo Adenauer, que consistió en vincular la República Federal de Alemania a Occidente. En los años cincuenta yo me sentía indignado por las asoladoras hipotecas morales que tuvo la restauración de Adenauer en el interior y por la cínica insensibilidad frente a las hipotecas a las que Adenauer, sin pensarlo mucho, había expuesto nuestra cultura política. Tras la guerra no hubo un cambio de élites del tipo del que ahora se exige con tan gran celo en la antigua República Democrática. En ese clima ni siquiera se produjo (cosa que hubiera resultado absolutamente necesaria para la higiene mental del país) la necesaria ruptura cultural con aquellas mentalidades que desde la época guillermina, pasando por la República de Weimar y por el periodo nazi, alcanzan hasta principios de los años sesenta. La apertura cultural hacia Occidente hubo de imponerse de forma bien trabajosa y penosa, aun en contra de las componendas de la época de Adenauer. Frente a la intencionada equiparación de orientación cultural y orientación política hacia Occidente, hoy es importante entender la vinculación de la República Federal a Occidente no como la orientación más inteligente que podemos adoptar en política exterior, sino como una renuncia a las fatales y falsas continuidades de nuestra propia cultura política. La cuestión de si ello supuso una auténtica revolución de nuestra forma de pensar es algo que todavía habrá de mostrarse. No es solamente Ernst Nolte quien redescubre a Mussolini como un importante estadista de vanguardia; también el suplemento del *Frankfurter Allgemeine* divulga con aplauso la opinión de un antiguo intelectual del partido comunista italiano, según la cual "la gran cultura del siglo XX ha sido esencialmente una cultura de derechas: de Heidegger a Jünger, de Céline a Pound, de Eliot a Yeats y, por qué no, a Gentile". Ya veremos si tras los ejercicios de aflojamiento posmoderno, es decir, tras la crítica posmoderna de las ataduras modernas, no vuelve a encontrar otra vez resonancia el mito de derechas de Alemania como país del centro que escapa a las "tenazas" de los Estados Unidos.

—Usted se ha referido al "patriotismo de la Constitución" como la única base todavía posible de una identidad colectiva para los alemanes, en contraposición con una conciencia nacional convencional. Ahora bien, ese concepto contiene elementos que tendencialmente se repugnan unos a otros. La Constitución de la República Federal es básicamente la misma que la del resto de los países europeos vecinos, por lo cual no puede fundar ningún "patriotismo". ¿Puede usted resolver esta contradicción?

—La conciencia nacional se formó en Alemania a principios del siglo XIX en la guerra contra Napoleón, es decir, contra un enemigo *externo*, mientras que en Francia nació de una revolución democrática contra el propio rey. Además, las esperanzas nacionales de la burguesía culta alemana hubieron de apoyarse entonces, contra la realidad que representaba una multiplicidad de pequeños Estados, en una magnitud imaginaria como era la de una "nación de cultura" enraizada en una tradición común y en un lenguaje común. Sobre este trasfondo histórico se entiende mejor la circunstancia de que todavía en la *Grundgesetz* (Constitución) perviva un concepto étnico de nación. Pero hoy han quedado convertidas en pura ficción las ideas de Carl Schmitt sobre la homogeneidad del pueblo que constituye un Estado. Consideradas detenidamente, esas ideas fueron siempre una ficción. Por tanto, deberíamos aprender finalmente a entendernos no como una nación compuesta por miembros de una misma comunidad étnica, sino como una nación de ciudadanos. Y en la diversidad de sus distintas formas culturales esos ciudadanos sólo pueden apelar a la Constitución como única base común a todos. Ciertamente, los principios de la Constitución, como usted dice, tienen un contenido universalista que no solamente es vinculante para los alemanes. Por tanto, frente a tal orden abstracto sólo se producirá una lealtad anclada en los motivos y mentalidades, si aprendemos a entender el Estado de-

mocrático de derecho, a partir del contexto de nuestra propia historia nacional (que ha sido una historia caracterizada por catástrofes), como un verdadero logro histórico. Fue por primera vez el 8 de mayo de 1985, es decir, 40 años después del fin de la guerra, cuando un presidente de la República Federal se atrevió a entender la derrota del régimen nazi, desde ese contexto histórico, como nuestra liberación de una dictadura. Así, también nosotros consideramos el *D-day* como una cesura que para los alemanes no tiene un significado esencialmente distinto que para los aliados. Las ligaduras que siguen al patriotismo de la Constitución necesitan de una autocomprensión histórica de la nación, que pueda ser base de una cultura política liberal.

—La izquierda de la República Federal no parece encontrarse en una situación envidiable; está a la defensiva, todavía anda reconcomiéndose con las consecuencias de 1989, y se ve afectada por movimientos de deserción. Me refiero a Walser, Botho Strauß, Enzensberger y Biermann. ¿Cómo ve usted la situación y futuro de la izquierda?

—La izquierda de ninguna manera ha asociado siempre al futuro expectativas positivas; piense usted en el negativismo de Adorno. Pero aun cuando sea pesimista y no adopte ya sino una actitud defensiva ante peligros dramáticos o peligros dramatizados, la izquierda actúa siempre orientándose al futuro. Por eso, resulta siempre particularmente sensible a los desengaños. La figura clásica del renegado que no puede hacer frente a sus desengaños sino mediante la conversión, sólo es la imagen simétrica del ortodoxo que se blinda dogmáticamente contra toda experiencia disonante. Así como la torpe falta de clarividencia de un Heidegger o de Carl Schmitt pertenecen a la psicopatología de la derecha, así esa coerción que parece empujar a la izquierda desengañada a la conversión pertenece a la psicología de la gente de izquierda. Las pusilánimes reacciones de la izquierda de antaño al desmoronamiento del imperio soviético no sólo delatan la ceguera que esta gente había cultivado frente a la realidad del socialismo de Estado. Éste no era, ciertamente, el caso típico de la izquierda de la República Federal, que vivió *vis à vis* de la República Democrática, lo cual le impidió de una manera bien

trivial hacerse ilusiones. Lo que hoy todavía sigue distinguiendo a la izquierda de la derecha es un trato ofensivo con las ambivalencias de los desgarradores procesos de modernización, que no deben reducirnos a la resignación, ni tampoco convertirnos en reaccionarios.

—Reiteradamente ha interpretado usted en los últimos tiempos el concepto de "socialismo" en el sentido de "democracia radical". ¿No se produce así un ablandamiento terminológico que acaba conduciendo a esa proverbial noche en la que todos los gatos son pardos?

—Las sociedades modernas mantienen su cohesión mediante el dinero, el poder administrativo y la solidaridad; la "solidaridad" quizá no sea aquí sino una palabra demasiado grande para referirse a la acción comunicativa cotidiana, a las rutinas del entendimiento, a la tácita orientación por valores y normas, a las discusiones más o menos argumentativas que se producen en el espacio público. El socialismo puso siempre su esperanza en esta tercera fuente de la integración social. Junto con el imperio soviético se vino abajo un socialismo burocrático, al que llamamos también así porque partió de la falsa premisa de que con ayuda del poder del Estado cabía establecer mediante coerción formas de vida solidarias. Al insistir en el sentido radical de nuestra Constitución democrática, al recordar la suposición de una asociación de miembros libres e iguales de una comunidad jurídica que regulan su convivencia mediante normas que ellos mismos se imponen, no hago sino dirigir de nuevo la mirada sobre ese tercer recurso, que también se ve amenazado en nuestras sociedades, sobre una solidaridad conservada en estructuras jurídicas que ha de regenerarse a partir de contextos del mundo de la vida que se mantengan medianamente intactos. También mis trabajos teoréticos tienen como punto de fuga el imperativo de crear relaciones dignas del hombre en las que pueda establecerse un equilibrio soportable y admisible entre dinero, poder y solidaridad.

IV. LA NECESIDAD DE CONTINUIDADES ALEMANAS

Carta a Christa Wolf

Mi querida Christa Wolf:

Le doy las gracias por su invitación al acto que organizó la Academia el pasado jueves. La meditada contribución de Jens Reich y el amplio espectro de contribuciones de los importantes miembros de la mesa resultaron muy instructivos en lo concerniente a los estados de ánimo y a los conflictos de quienes de forma muy activa contribuyeron al cambio que se produjo en la República Democrática. Como visitante del Oeste, uno se sentía, ciertamente, como el espectador que desde el palco se dedica a contemplar una movida escena. Me resultó emocionante la viva discusión sobre la "hora cero". Tal rótulo, que fue puesto por el público en boca del orador y que no respondía del todo al tono de su discurso, removió curiosamente los ánimos.

La sensación de haberse quitado de encima una vieja carga y estar en un nuevo comienzo es algo que puedo entender fácilmente. Los intelectuales de la Alemania del Este tienen con toda razón el sentimiento de estar implicados en un acontecer excepcional y de haber tenido experiencias que no son del todo cotidianas. Se han visto tan arrastrados por el vórtice que representan esas sus aceleradas biografías, que podemos sentirnos fascinados por la productiva elaboración de esa confrontación, sobre todo en el caso de los jóvenes cuyas membranas están todavía enteramente abiertas. También nuestra generación, querida señora Wolf, cuajó en aquellos años anteriores y posteriores a 1945, unos años que dieron materia suficiente para toda una vida. Por otro lado, el hablar de "hora cero" también tenía algo de no creíble. Pues con la decisión por nuestro sistema monetario y por nuestro sistema de derecho privado, la población de la República Demo-

crática practicó también una "entrada" no sólo en sentido jurídico-constitucional. El modo de unificación no pudo quedar mejor simbolizado que por los desiguales gemelos Schäuble/Krause; y con aquello que este par se sacó de la cabeza, las agujas quedaron dispuestas de tal suerte que a los decididos a efectuar la entrada no les quedó otra opción que la de adaptarse y someterse, y en todo caso no les quedó margen alguno para la actuación política. La imagen que así surgió de una entrega superapresurada no es ciertamente del todo falsa.

Pero si resulta que un nuevo comienzo no es tan fácil, tanto más urgente es entonces el entendimiento, la cooperación entre aquellos que ni en el Este ni en el Oeste se mueven sobre las huellas de la corriente mayoritaria. Mi deseo no nace de una necesidad de coalición: el que los intelectuales de izquierdas, lo mismo aquí que allí, sean denunciados por los de derechas es algo que muy pronto se le convertirá también a usted en una bonita costumbre. Pero debemos ponernos de acuerdo en vista de esas tendencias regresivas que Friedrich Schorlemmer ha llamado por su nombre en su claro y decisivo discurso. Aun cuando el régimen del SED, con sus desgastadas fórmulas de propaganda, estuvo conjurando durante 40 años el radicalismo de derechas como un peligro externo, no hizo sino empollar él mismo esos peligros bajo su propia sombra. Parece haberse conservado algo de las mentalidades de los años treinta y cuarenta. En todo caso, tras la unificación ha surgido una masa crítica de resentimientos que también ha cambiado las mentalidades en el Oeste. Como en los años treinta, en estas regresiones alemanas se reflejan también, naturalmente, desplazamientos del medio internacional; me refiero tanto a los "frentes nacionales", que cada día se hacen más fuertes en casi todos los países occidentales, como a aquellos fantasmas que en los países del centro y del este de Europa se levantan de las tumbas del siglo XIX. Pero en la Alemania posfascista eso mismo no significa exactamente eso mismo.

En la vieja República Federal lo nuevo de la situación consiste precisamente en que elementos hasta ahora separados en el campo de la extrema derecha se han unido formando

una mezcla explosiva: los nacionaldemócratas y los republicanos se unen por primera vez con una escena juvenil de *skinheads* y de *hooligans*, dispuestos a la violencia, y en torno a ellos trepa una ramificada red publicística de intelectuales de derechas a la que cada vez más conservadores se suman con cada vez mayor desenvoltura. Ya durante el último decenio, los bordes empezaron a deshilacharse: los liberalconservadores parecen haber perdido su miedo al contagio frente al radicalismo de derechas y al patrioterismo en torno a Alemania. En términos generales, el espíritu ha efectuado en este país un movimiento de retroceso: los liberales se convierten en nacional-liberales, y los jóvenes conservadores se convierten en militantes del patrioterismo alemán. Lo que en la "disputa de los historiadores" todavía era una cuestión controvertida, ahora se le considera desde hace tiempo decidida: en adelante puede hablarse de las "dos dictaduras" sin introducir ningún tipo de *diferencias* ni de diferenciaciones. Y casi habrá que alegrarse de que la cosa quede en que al régimen que justificó en términos racistas sus asesinatos industriales de masas se le nombre a la par y en la misma emisión de voz que al estalinismo. Pues hay espíritus más sutiles que desde hace tiempo vienen ocupándose de otras diferenciaciones que tienen como fin clarificar nuestras cabezas acerca de los rasgos comparativamente humanos y civilizados del nacionalsocialismo. "Auschwitz en nuestras almas": el uso inflacionista de este rótulo trabajosa y penosamente forjado antaño pertenece a tales trabajos de desbroce o despeje.

Si pese a las experiencias específicas y a los impulsos de renovación en los que los intelectuales de la Alemania del Este pueden llevarnos ventaja, resulta que en la República Federal las oportunidades de un nuevo comienzo sólo se dan en dirección inversa, es decir, si resulta que ese nuevo comienzo no parece significar sino una regresión, no deberíamos infravalorar lo mucho que habríamos ganado si consiguiésemos que la constitución mental de la nueva República no se desplazase demasiado hacia esa derecha que apunta hacia atrás. Y por este lado, los del Oeste dependeremos de los intelectuales liberales y de izquierdas de la vieja República Democrática si queremos conseguir que bajo las nuevas cargas e hipotecas no se rompa la red de una cultura política medianamente civil. Al hablar así, en modo alguno me estoy refiriendo a los mal afamados "costes de la unidad", sino a problemas que nos vienen más bien de fuera y que agudizan los rechazos sociales en el interior. Si reaccionamos mal a esos problemas, la constitución interna de la República Federal, que durante los decenios de posguerra conseguimos tan trabajosamente, podría quedar dañada con no se sabe qué consecuencias.

Uno de esos problemas —la inmigración económica del Sur (y ahora también del Este) al Norte, causada en buena parte por el Primer Mundo— puede servirnos hoy de prueba para nuestras reacciones del futuro. ¿Es que vamos a romper el compromiso que representó el Estado social? ¿Es que damos por sentado que tendremos que convivir con una subclase que abarca del 20 al 30% de la población? ¿Es que el chauvinismo con el que una mayoría en los países de nuestro tipo parece dispuesta a defender su bienestar, se endurecerá frente al exterior y se volverá represivo en el interior? Desde Reagan, a más tardar, se viene observando en las grandes ciudades de los Estados Unidos cómo los *ins* sólo pueden vivir con un neurótico sistema de defensa contra la percepción de los *outs*. ¿Cerraremos nosotros, asimismo, los ojos ante una minoría estructural de desamparados e impotentes, a los que sólo quedarán ya medios autodestructivos de protesta, careciendo de la oportunidad de mejorar por sus propias fuerzas esa su situación? ¿Aceptaremos un modelo de segmentación que representa una pura burla contra todas las ideas de justicia social que se habían vuelto obvias en las tradiciones de la Ilustración y del movimiento obrero? Estas preguntas, en circunstancias que se vuelven cada vez más fatigantes, no encontrarán respuesta racional si también en la República Federal de Alemania se extiende un populismo de derechas al que tanto el partido socialdemócrata como la democracia cristiana se adaptan, mientras que el partido liberal se ríe de sus propios principios y nuestros "verdes" se dedican a seguir cultivando la mentalidad de renegados de izquierdas. Las viejas imágenes anticomunistas acerca de quién era el enemigo, a través de las cuales en momentos de crisis la identidad co-

lectiva había logrado estabilizarse una y otra vez hasta ahora, han quedado rotas, pero las nuevas imágenes concernientes a quién es el enemigo proceden de un repertorio muy viejo. Las sutiles y refinadas construcciones con las que en los suplementos literarios de Alemania Occidental hacen experimentos los nietos de sus abuelos neoconservadores, son ya un primer eco lejano de las consignas de entusiasmo y aliento con que los espectadores de maniobras militares saludaban las banderas de guerra del *Reich*.

Este diagnóstico pesimista fue lo que me llevó a señalar una consecuencia de la unificación estatal que, para mi pasmo, chocó con la entera incomprensión de los intelectuales del Este. En un librito de entrevistas, que en su momento le envié a usted *(Vergangenheit als Zukunft*, Pendo-Verlag, Zurich, 1933, pp. 50 *s.)*, yo había dicho que la devaluación de nuestras mejores y más débiles tradiciones intelectuales era para mí uno de los peores aspectos de la herencia que la República Democrática había introducido en la República Federal ampliada. El contexto en que esa afirmación estaba era unívoco:

> Para legitimarse, ese "Estado de los trabajadores y de los campesinos" hizo un uso abusivo de ideas progresistas; y mediante su praxis inhumana se convirtió en una pura burla y desmentido de esas ideas haciéndolas caer en descrédito. Me temo que esta dialéctica de la devaluación será más ruinosa para la higiene espiritual de Alemania que el apelmazado resentimiento de cinco o seis generaciones de oscurantistas, contrailustrados, antisemitas, falsos románticos y jaleadores de lo germánico.

Contra esta frase reaccionaron airados Richard Schröder y Friedrich Dieckmann. Pero, ¿por qué?

¿No será que el malentendido que sin duda tiene que subyacer en esa reacción tiene que ver con una interpretación que en las discusiones del jueves pasado no hizo más que apuntar, pero que ha encontrado una expresión precisa en las "tesis para una Academia Unida de las Artes Berlín-Brandenburgo"? En el papel que usted me dio al despedirnos se dice:

> No sólo en el Este, *sino también en el Oeste* de la Alemania separada por rigurosos medios militares y desgarrada de sí misma, hubo adaptaciones a la mentalidad y cultura de las dos grandes potencias que ejercieron en cada caso su dominio en *los dos Estados alemanes*, adaptaciones que han dejado huellas y que han conducido a una diferencia en las identidades de los alemanes del Este y del Oeste. Decenios de existencia determinados por una frontera que dividía al propio país y que enfrentaba con extrema intensidad a las dos partes, no tuvieron más remedio que estrechar el pensamiento por ambos lados. La doble estatalidad alemana ha tenido efectos hacia el interior en las dos partes de la población, ha generado una servidumbre intelectual y emocional en el Este y otra en el Oeste, una servidumbre que, entre otras cosas, ha conducido también a que ambas partes se alejaran, aunque de forma distinta, del potencial de tradición de la anterior cultura alemana unitaria.

Mis subrayados marcan mis dudas. Yo creo que con esta tesis acerca de supuestas convergencias se establece una falsa simetría. Naturalmente, esta tesis es defendida también en el Oeste; pero no se convierte en más verdadera porque importantes amigos míos como Martin Walser o Dieter Henrich compartan la concepción de usted. Sobre las biografías intelectuales en el este de Alemania yo no puedo juzgar; y si usted tiene por "sometida a servidumbres" su propia producción literaria, eso es, naturalmente, asunto de usted. Pero la apreciación de que nuestras biografías aquí en el Oeste se desarrollaron bajo restricciones deformadoras del tipo mencionado, la tengo por falsa, y, por cierto, *peligrosamente* falsa, toda vez que sugiere la desoladora consecuencia de que deberíamos retornar a continuidades espirituales, a las que por primera vez habíamos logrado plantar cara con éxito —de forma bien trabajosa y contra el clima reinante— en la reciente historia alemana. Realmente me admiraría el que entre nosotros hubiera de existir disenso acerca de qué tradiciones queremos proseguir y cuáles no. Entienda usted, pues, las observaciones que siguen como una tentativa de cerciorarnos de ese consenso. La apertura intelectual hacia las tradiciones de Occidente, que se tornó posible tras 1945, yo siempre la he tenido por algo liberador. Puede que unos hayan vivido la di-

visión de la nación de forma más opresiva que otros; pero en aquello que los intelectuales de Alemania occidental han producido en el periodo de posguerra yo no descubro menoscabos ni mermas, ni, en todo caso, ninguno de esos rasgos diagnosticados por usted, que permitiesen inferir que algunos de nosotros se hubiesen visto violentamente separados de impulsos de nuestra propia existencia espiritual dignos de conservarse.

Por favor, no me malentienda. Cuando en este aspecto insisto en distinciones no estoy reclamando para una de las partes un mérito que yo niegue a la otra. Pertenecemos a la misma "quinta" y hemos compartido unas mismas circunstancias en la niñez. Por esta razón compartimos también las actitudes básicas que de la misma manera (si no me equivoco) nos llevaron a ambos a romper no sólo con la herencia política del régimen nacionalsocialista, sino también con las raíces intelectuales (que alcanzan más allá del régimen nacionalsocialista) de los mandarines alemanes (que aclamaron ese régimen) y de su desteñido espíritu alemán. Yo puedo imaginar muy bien, y sobre eso he pensado mucho después de noviembre de 1989, que después de 1945, si casualmente yo no hubiera nacido y crecido en Renania sino que me hubiera encontrado al otro lado del Elba, incluso me habría identificado con el antifascismo de los comunistas retornados, me habría convertido en miembro del partido y habría iniciado una carrera de la que, como se trata de una consideración contrafáctica, sería hoy difícil decir dónde habría acabado. Por último, por esos mismos motivos, precisamente en la Alemania de Adenauer, cosa que no era muy corriente, me convertí en un socialista que a través del primer Lukács descubrió el marxismo occidental y que por propia decisión se convirtió en ayudante de Adorno. Tampoco dudé en presentar el escrito de habilitación con Wolfgang Abendroth. Sobre todo esto cabe dar escrupulosamente cuenta y —sin la menor implicación de arrogancia— constatar que en Occidente hemos vivido en una situación que hizo posible, también en el ámbito intelectual, una orientación hacia Occidente no vivida en modo alguno como algo impuesto, o siquiera de carácter limitativo, sino una orientación hacia Occidente vivida como una emancipación.

Esta orientación valorativa no supuso ninguna malformación de nuestra alma alemana, sino la ejercitación en el camino correcto. La apropiación sin reservas de las tradiciones ilustradas en todo su espectro no sólo incluyó, si usted me permite mencionar como ejemplo, el pragmatismo estadunidense de Peirce a Dewey, el derecho natural racional de los siglos XVII y XVIII hasta Rawls y Dworkin, la filosofía analítica, el positivismo francés, el pensamiento sociológico de los franceses y estadunidenses desde Durkheim hasta Parsons; sino que se extendió también a lo que en esa tradición alemana verdaderamente malformada había quedado reprimido o marginado hasta entonces: a Kant como exponente y no sólo como superador de la Ilustración, a Hegel como intérprete radical de la Revolución francesa y no sólo como enemigo de ella, a Marx y al marxismo occidental, a Freud y a la izquierda freudiana, al Círculo de Viena, a Wittgenstein, etc. En este proceso, los emigrantes que habían retornado de Occidente fueron para nosotros de mucha más importancia que esas desteñidas tradiciones que podíamos encontrar en casa y que se habían mantenido a través de la época nazi.

Y en este contexto recuerdo las palabras que mi amigo Albrecht Wellmer pronunció hace unos años durante un simposio sobre la teoría crítica. Esas palabras hacen ver cómo fue precisamente ese recurso espontáneo a las tradiciones de Occidente, lo que en los años cincuenta nos abrió el camino para acceder a las partes no corrompidas de nuestra propia tradición, de la tradición alemana. Con figuras como Heidegger, Jünger o Carl Schmitt eso no hubiera sido posible. Hay que haber reconocido previamente los elementos hostiles a la cultura que la tradición alemana lleva en su seno, para después aprender también a ver los rasgos universalistas, ilustrados y subversivos que esa tradición comporta. Wellmer explica el papel catalizador que a este respecto desempeñaron los teóricos francforteses al regresar de su exilio americano, señalando cómo fueron ellos los que hicieron posible y pensable

> [...] una ruptura radical con el fascismo sin que ello significara a la vez una ruptura con la tradición cultural alemana, es decir, una

ruptura con nuestra propia identidad cultural. Yo creo que la inmensa influencia, no sólo de tipo destructivo-crítico, sino sobre todo de tipo liberador, que ejercieron Horkheimer y Adorno se debe en muy buena parte a esa constelación única. Fue sobre todo Adorno quien, con su producción extraordinariamente rica, removió después de la guerra los escombros bajo los que estaba oculta la cultura alemana haciéndonosla de nuevo visible. Y lo hizo como un hombre perteneciente a una civilización urbana, bien protegido contra toda tentación de retorno a lo arcaico y que, sin embargo, conservaba en sí el impulso romántico; como un hombre al que resultaba enteramente obvio el universalismo de la modernidad y que, sin embargo, sabía descubrir muy bien cualquier rasgo de mutilación en las formas existentes de humanismo: un caso raro de filósofo que, siendo a la vez enteramente moderno, pertenecía por entero a la tradición alemana.

Lukács filosofaba, ciertamente, con el mazo cuando en 1955 describió la "vía del irracionalismo de Schelling a Hitler". Pero incluso este poco diferenciado proceder, difícilmente podía cegar el momento de verdad que el propio título del libro recoge y señaliza: *La destrucción de la razón*. ¿No habríamos tirado por la borda estos resultados de una reflexión purificadora si hoy volviera a regenerarse esa mezcla de bufa mental y pensamientos profundos de la que hace ya tiempo creíamos habernos liberado? El prejuicio de que no habríamos tenido más remedio que adaptarnos a la mentalidad de los vencedores, de que precisamente por ello nos encontramos hoy "en un estado de servidumbre intelectual y emocional", se dedica a propagarlo hoy *entre nosotros* gente como Syberberg y Bergfleth. Gente que se diría trata de sumergirnos de nuevo en el pantano.

Estoy seguro de que usted y sus amigos están bien lejos de eso. La situación de ruptura y tránsito en la que ustedes están comporta particulares vulnerabilidades. Esto convierte al entendimiento en más complicado y exige, ciertamente, una sensibilidad superior a la normal en el trato de unos con otros. Entiendo también el momento de alivio que esa referencia a unos destinos comunes contiene. Pero el asentir a esas simetrías tan presurosamente evocadas no sería por mi parte sino un intento de ganarme la consideración de usted, que no acabaría conduciendo sino a falsas ilusiones. Por eso defiendo que cada parte se enfrente a su propia historia intelectual de posguerra y se guarde de sobregeneralizaciones de sus propias experiencias. Pues si sugerimos algo así como un solo puchero alemán, podrá pasar muy fácilmente lo que ambos queremos evitar, a saber: que la historia de la antigua República Democrática quede oculta bajo la alfombra de una gesta de vencedores adscrita a la Alemania Occidental. En nuestros periódicos leo artículos que vienen a decir que la historia de la República Democrática podría considerarse como parte de un destino alemán común. Eso ni siquiera puede referirse a nuestra generación, y mucho menos aún a las generaciones más jóvenes que constituyen la gran mayoría de nuestra población. Pues nosotros no vivimos bajo el estalinismo ni conocemos tampoco la compleja trama de una sociedad posestalinista. A nadie ayuda el que tratemos de calzarnos ese zapato o el que hiciéramos como si esas historias nuestras de posguerra que han discurrido separadas no consistiesen sino en un mismo par de zapatos. En nuestra complicada, y aun endiablada, situación, lo mismo que en cualquier otra, sólo pueden valernos una observación y un pensamiento suficientemente matizados y diferenciados.

Por esta razón admiro la iniciativa de usted de crear en el marco de la Academia de las Artes un pequeño espacio que sirva de sustituto a esa ausencia de espacio público propio. La antigua República Democrática, y no sólo desde *Super-Illu* y Mühlfenzl, se vio privada de la oportunidad de poner en marcha y por propia iniciativa el correspondiente debate de autoentendimiento en los foros de un espacio público propio. Ahora son las redacciones del Oeste las que dominan todo el espacio, de suerte que las voces del Este no pueden hacerse oír. Por lo menos los intelectuales, conscientes de las distancias existentes y superándolas, deberían entenderse unos con otros. Pero con esa presurosa apelación, por bien intencionada que sea, a presuntas comunidades de destino, no hacemos sino montarnos en un tren para el que otros han diseñado la marcha, y no hacemos sino ratificar una vez más los errores de aquel escenario de anexión y sumisión del Este al Oeste, que montó la pareja Schäuble/Krause.

Con la sincera esperanza de que tengamos otra ocasión y usted me dé la oportunidad de proseguir nuestro diálogo cara a cara, le saluda cordialmente

JÜRGEN HABERMAS

CARL SCHMITT EN LA HISTORIA DE LA CULTURA POLÍTICA DE LA REPÚBLICA FEDERAL

Desde la muerte de Carl Schmitt en el año 1985 se acumulan las publicaciones sobre la vida y la obra de este influyente pensador: junto a las actualizaciones nacionalistas de discípulos que permanecen fieles a su mentalidad, los habituales estudios especializados de los científicos, y también biografías sinceras y honestas muy preocupadas por ser objetivas. Sobre el trasfondo de la recepción "posmoderna" que se produjo de sus escritos en los años ochenta, Carl Schmitt vuelve a estar en alza desde 1989: necesidad de recuperación cultural y de raíces en el Este, libre curso en el Oeste para la droga que da acceso a ese sueño de un Estado fuerte en una nación homogénea. La *nouvelle droite* lo sabía desde hace tiempo: con Carl Schmitt cabe dar a los temas de "seguridad interior", "pérdida de las propias esencias" u "homogeneidad racial" un cierto brillo intelectual. En los libros de los historiadores revisionistas de nuestra historia contemporánea, que en la editorial Ullstein parecen producirse en serie, se refleja la virulencia de las interpretaciones que del mundo contemporáneo hicieron Carl Schmitt y Martin Heidegger, y también esa especial mezcla de Schmitt y Heidegger de la que obtiene su inspiración la filosofía de la historia de un Ernst Nolte.

Ambos, el constitucionalista y el filósofo, que ya en la época de Weimar habían cobrado una merecida reputación, siguen yendo juntos en importantes aspectos de sus respectivas historias de influencias y efectos. Aun cuando se desacreditaron por su espectacular toma de partido en favor de los nazis y aun cuando ya en 1949 tenían tras de sí lo que había sido su fase más productiva, Schmitt y Heidegger han ejercido sobre el medio espiritual y político de la República Federal una influencia intelectual, de la que no existen ejemplos comparables. Pese a las diferencias de mentalidad, de procedencia académica, de intereses y de ámbitos de trabajo, saltan a la vista importantes coincidencias.

Lo que une a ambos espíritus es esa temprana marca de crítica a la modernidad, que reciben del medio católico en que crecieron, un matrimonio por el que, de uno u otro modo, acabaron alejándose de la Iglesia, un recalcitrante provincianismo y una cierta inseguridad frente a todo lo urbano, la vivencia generacional que para todos los pertenecientes a esa etapa representaron la primera Guerra Mundial y el complejo resultante de los acuerdos de Versalles, a lo que se añadió el tránsito existencialista "de Goethe a Hölderlin", y en general la revuelta contra el humanismo, una crítica latinocatólica (en el caso de Carl Schmitt) y greconeopagana (en el caso de Heidegger) de las tradiciones de la Ilustración, bajo el signo de Donoso Cortés en un caso o de Nietzsche en el otro, la aversión elitista contra el Estado de partidos, contra la democracia, contra la opinión pública, contra la discusión, el desprecio de todo lo igualitario, un miedo casi pánico ante la emancipación, la búsqueda de autoridades espirituales intactas y después, naturalmente, el *Führer,* que se convirtió para ambos en un destino común.

Los dos pertenecieron a los "grandes aceptadores de 1933", porque se sentían infinitamente superiores a los nazis y pretendían "acaudillar al caudillo"; pero al percatarse de lo ilusivo de tan extravagante designio, ambos se negaron *post festum* a confesar públicamente su culpa y ni siquiera su error político. "¿Qué fue, pues, más indecente? —se pregunta Carl Schmitt—, ¿ponerse a favor de Hitler en 1933 o escupir sobre él en 1945?" Esta negativa y el odio a los "predicadores penitenciales como Jaspers" están en el origen de esa imponente "historia efectual" que estaba reservada a las figuras de Heidegger y Schmitt en la República Federal.

No es menester ninguna explicación de por qué argumentos pioneros, perspectivas de interpretación y pensamientos, a los que se ha prestado mundialmente atención, han sido percibidos también como desafíos en la República Federal de Alemania; existen suficientes ejemplos de una elaboración productiva de estos impulsos; pero sí necesita explicación la

circunstancia de que estos "portavoces del *Reich*", precisamente en el país en que se produjo aquella catástrofe de civilización, y pese a la peculiar falta de clarividencia de que hicieron gala y a la incapacidad de aprender de que hicieron exhibición, ejercieron y ejerzan entre los más jóvenes ese tipo de fascinante autoridad intelectual en el que se delata una profunda identificación con un cierto tipo de mentalidad. En el caso de Heidegger, cuya filosofía fue transmitida por discípulos no desacreditados políticamente y que como profesor emérito pudo seguir enseñando hasta 1967, la explicación puede ser trivial: Heidegger estuvo presente como autor de *Ser y tiempo*, un libro que políticamente no tenía por qué resultar sospechoso, ajustándose así a ese patrón de una normalidad basada en la autocensura y el silencio, que en las universidades alemanas pudo apoyarse en anchas continuidades de tipo personal y de contenido, que discurrieron sin problemas a través de la época nazi.

Pero en el caso de Carl Schmitt las cosas eran distintas; Carl Schmitt se había negado a someterse a un proceso de desnazificación, con lo que después —una excepción entre los juristas de biografía gravemente hipotecada— tampoco pudo retornar a la universidad. Las vías hacia este colaborador del Tercer *Reich*, "expulsado de su plaza", sólo pasaron, pues, a través del umbral de su domicilio privado en Plettenberg, a través de rondas informales de conversaciones y de círculos de amigos, y a través de perdidos y remotos simposios y congresos que se organizaban para el maestro. Las barreras eran, pues, más altas, pero los contactos más estrechos y las conversaciones más intensas.

Carl Schmitt se vio así rodeado de un aura de conjurado y de consagrado, que suscita la impresión de que en torno a él se hubiese desarrollado una corriente subterránea y subversiva de la historia de la intelectualidad política de la República Federal de Alemania. De hecho, muchos de los jóvenes más inteligentes y productivos se convirtieron entonces al "schmittianismo"; pero fue sólo un puñado de marginales como Armin Mohler y Hans-Joachim Arndt o Bernard Willms los que se dejaron atrapar a la larga por los prejuicios políticos del "Benito Cereno". Los demás discípulos hicieron también carrera a la sombra de la democracia cristiana bávara y la fundación Siemens y aportaron al consenso antitotalitario de fondo de la República Federal de Alemania un Carl Schmitt explicado en términos anticomunistas. Pero esto no explica todavía por qué en general se identificaron con tal figura, pese a que las condiciones de partida no convidaban demasiado a ello.

Ésta es la pregunta a la que ha tratado de responder Dirk van Laak, quien hasta hace poco fue uno de los encargados del legado de Carl Schmitt en el archivo principal de Düsseldorf. Dirk van Laak nos ofrece un fragmento de la historia intelectual de la primera República Federal, desde el punto de vista de un historiador de la cultura que tiene sobre todo presentes los fenómenos generacionales y grupales relacionados con lo que él llama "élites de la interpretación". Los medios, sociológicamente sin pretensiones, de que hace uso son los que más se acomodan a aquellas "mesas redondas" de tipo informal en las que, después de la guerra, se reunían en muchos lugares intelectuales y ciudadanos necesitados de orientación. Algunos de esos grupos servían además al fin más concreto de la toma de contacto y de la ayuda mutua entre viejos simpatizantes y colaboradores que, por de pronto, social y espiritualmente habían quedado fuera de circulación.

Como tal círculo de "los de entonces" nos presenta Van Laak la "Academia Moralis", fundada en 1949. Esa asociación registrada se había formado en torno a Carl Schmitt y apoyó también materialmente a éste con subvenciones provenientes de la industria hasta que se resolvió la cuestión de su pensión de jubilación en 1952. Aparte de amigos íntimos como Hans Barion y Günther Krauss, pronunciaron también conferencias en esa academia antiguos discípulos como Werner Weber y Ernst Forsthoff o conocidos de los años treinta y cuarenta como Helmut Schelsky y el historiador de Europa del Este, Peter Scheibert. Completamente en el viejo espíritu, escribe todavía en 1952 un miembro de la academia a Carl Schmitt diciendo que seguramente habrá notado "cuán ramificado es el círculo de aquellos que han sentido el deber de prestar a usted asistencia contra el terror, ya sea el terror negro, el rojo o el circunciso". Este fragmento de una carta que el

autor reproduce sin comentario es manifiestamente una resonancia de esas "múltiples formas de terror" a las que Schmitt se vio expuesto entonces (como acentuó una y otra vez en *Ex captivitate salus* y en el *Glossarium,* esa indescriptible colección de notas procedentes de los años 1947 a 1951).

Carl Schmitt retomó también otras conexiones, por ejemplo, con Giselher Wirsing y Hans Zehrer, que pertenecieron ambos al *Tatkreis,* o con Margret Boveri, a la que conocía desde su época de Berlín. Partiendo de ideas de gente de una misma mentalidad, es decir, de gente perteneciente al grupo de los jóvenes conservadores, como pueden ser Heidegger, Jünger y Benn, hasta Hans Freyer y Wilhelm Stapel, Van Laak describe la comprensión de la situación y la comprensión de sí mismos que caracterizó a este círculo tras 1945; una pequeña carga de crítica ideológica no hubiera venido, ciertamente, mal al análisis de esa mentalidad de señores que se articulaba en conceptos tales como rango, carácter y gusto. También a la exposición de la recepción académica de Carl Schmitt en los años cincuenta le faltan fuerza y rigor analíticos, porque el autor no entra en los textos mismos y toma distancias respecto de las correspondientes discusiones especializadas que se han producido en los campos del derecho público, el derecho internacional, la ciencia política, la sociología, la historia y la filosofía. Queda en primer plano la disputa en torno a ese concepto de lo político, reducido a la relación amigo-enemigo. Pero más provocadora para la autocomprensión del Estado constitucional democrático resulta esa "teología política" que rechaza un concepto secularizado de política y, por tanto, rechaza también el procedimiento democrático como fundamento legitimatorio del derecho, que distorsiona el concepto de democracia, privándolo de su núcleo deliberativo y reduciéndolo a la mera aclamación de masas cuasimilitarizadas, que opone el mito de la unidad nacional innata al pluralismo social, y que renuncia al universalismo de los derechos del hombre y de la moral humanitaria tachándolos de hipocresía criminal.

De forma bien interesante se describe la red de relaciones que Carl Schmitt entabló privadamente o con ayuda de Ernst Forsthoff y Joachim Ritter con la generación más joven. En el decenio anterior a 1968, Carl Schmitt se gana por medio de contactos personales sus más importantes discípulos. En torno a Nicolaus Sombart y Hanno Kesting, que habían conocido ya antes a Carl Schmitt, se formó en Heidelberg —entre los "disidentes" del seminario Alfred Weber— un círculo cerrado de fascinados seguidores. Forsthoff organizó en 1957 los cursos de verano de Ebrach en los que ocasionalmente participaron también Hans Barion, Arnold Gehlen, Werner Conze, Franz Wieacker, Pascual Jordan y otros amigos de Carl Schmitt; éstos pusieron regularmente en contacto al maestro con un círculo más amplio de estudiantes interesados. También en 1957, Carl Schmitt visitó Münster, convirtiéndose esa visita en fuente de una duradera influencia e inspiración sobre alguno de los discípulos más productivos de Ritter; éstos adoptaron las ideas de Carl Schmitt desde una cierta distancia y, desde luego, de forma autónoma.

Los 10 bosquejos biográficos que se recogen al final del libro muestran cómo las ideas de Carl Schmitt intervinieron en los procesos de formación de discípulos de dos generaciones —se trata por lo demás exclusivamente de hombres—. Para la historia de influencias y efectos que la obra de Schmitt tuvo en la República Federal, son de particular importancia aquellos que nacieron en los años veinte o después.

El autor no justifica la selección de estos retratos, por lo demás muy bien logrados. No se sabe bien por qué el autor da preferencia a Hanno Kesting sobre Reinhart Koselleck, o a Hermann Lübbe sobre Robert Spaemann, a Roman Schnur sobre Ernst-Wolfgang Böckenförde, a Rüdiger Altmann sobre Johannes Gross, etc. Pues si no, hubiera quedado quizá aún más a la vista ese elemento de defensa a ultranza del Estado que caracteriza a la historia de las influencias y efectos de la obra de Carl Schmitt. En todo caso, la lista de hombres ilustres, que sería fácil completar con otros, tomándolos del propio índice onomástico del libro, habla por sí misma: mucho conservador, pero ni la más remota sombra del *underground* de derechas. Por la senda que el autor nos muestra, Carl Schmitt no desestabilizó, ciertamente, la cultura de la República Federal de Alemania. Los motivos desviantes del pensamiento de los jóvenes conservadores los mantienen hoy

vivos intelectuales de una procedencia enteramente distinta —como Hans Magnus Enzensberger, Karl Heinz Bohrer o Botho Strauß—.

Esta observación convierte todavía en mucho más urgente la cuestión de las razones del atractivo personal que ejerció Carl Schmitt en los años cincuenta. La fuerza de atracción que un espíritu brillante, capaz de presentarse autoestilizadamente a sí mismo en el papel de un proscrito, puede ejercer sobre unos ánimos receptivos e intelectualmente deseosos de novedades, apenas puede ser una explicación suficiente. Esos estudiantes sensibles se encontraron en Plettenberg con una visión de las cosas que venía distorsionada por pura proyección y obstruida por puro resentimiento. El *Glossarium* rebosa de un antisemitismo rabioso, de un odio ciego contra esos emigrantes "parcialmente perturbados en sentido moral", de penosos lloriqueos de alguien que se siente un "animal acorralado", como un Jonás escupido del estómago del Leviatán. Carl Schmitt padecía, manifiestamente, de una patológica incapacidad para reconocer las proporciones de lo sucedido y el propio papel que él había desempeñado en todo ello; niega y se exculpa, se muestra furioso contra los "criminalizadores de Nuremberg", contra los "constructores de genocidios y de crímenes contra la humanidad"; y se burla: "Los crímenes contra la humanidad los cometieron los alemanes. Los crímenes por la humanidad se cometieron contra los alemanes. Ésta es toda la diferencia..."

Sin embargo, este Carl Schmitt apareció a los jóvenes, o por lo menos a algunos de ellos, como alguien capaz de satisfacer dos necesidades existenciales: parecía hacer inteligibles las causas de la derrota y representar de forma convincente la continuidad de una tradición alemana puesta en cuestión. El joven Sombart le pregunta en una carta: "Tal como en Alemania se ha hecho espiritualmente frente a la derrota, ¿hay algún contrapeso espiritual para el milagro económico?". Y Kesting ve en Carl Schmitt un "príncipe secreto en el reino invisible de la espiritualidad alemana", de suerte que Carl Schmitt sería "el coloso que nos abre el camino a todos". El supuesto más importante de esta expectativa es el sentimiento común de haber sido "derrotados" en 1945.

La conciencia política de una generación puede venir determinada por un mismo problema, pero no todos los pertenecientes a esa generación reaccionan a él de manera igual. Y, así, otros miembros de esa misma generación vivieron "1945" de otra manera y lo interpretaron de modo distinto: para unos, esa fecha significó una vergonzante derrota e incluso la capitulación del pueblo alemán. Para otros, una liberación de un régimen criminal, o por lo menos una cesura que a la luz de los asesinatos de masas que se descubrieron entonces cabía entender como la oportunidad para un nuevo comienzo y para emprender un camino completamente distinto. Para aquellos que como soldados dejaron su piel por el pueblo y por el *Führer*, o quizá sólo por la patria, esa idea era quizá más difícil de articular que para los que no habíamos sido soldados. Quienes no entendieron 1945 como un nuevo comienzo, como un desafío a romper con las tradiciones de la particular conciencia alemana, es decir, con la conciencia alemana de ser especiales, tenían ciertamente la elección de adaptarse sin pretensiones a la nueva situación. La obstinación de los "vencidos", profundamente imbuidos de los sentimientos de derrota, que Schmitt y Heidegger encarnaron con grandes gestos, representó, en efecto, una alternativa distinta de la representada por otros más conscientes que se pusieron a buscar ilustración.

Quien investigue mínimamente estas vías, cosa que Van Laak no hace, aprenderá a ver en seguida el atractivo y el "papel de chivo expiatorio" de Carl Schmitt a una luz distinta de como los vieron él y sus seguidores.

Ya Wolfgang Abendroth se percató de los síntomas implicados en ese rechazo con el que chocó Carl Schmitt cuando en 1949 emprendió el vano intento de que se le readmitiera en ese excluyente y distinguido club de especialistas que era la "Asociación de Constitucionalistas Alemanes". En Carl Schmitt había que estatuir un ejemplo, si es que no se quería correr el riesgo de que se removiera el pasado de ciertos colegas y de ciertos discípulos de Carl Schmitt que hacía ya tiempo estaban dentro de la asociación, lo cual podía dar al traste con el crédito de la asociación. En los primeros tiempos de la República Federal de Alemania no hubo ningún tipo de liqui-

dación, ni cambio de élites. Por eso, en la economía psicológico-social de la República, Carl Schmitt, en tanto que contratipo sobre el que los rehabilitados y los simpatizantes podían descargar proyectivamente la parte censurada o callada de sus propias biografías, constituía un complemento funcionalmente necesario a la tácita —y aun subrepticia— integración de las viejas capas de implicados o simpatizantes. Por otro lado, precisamente por ello, Carl Schmitt resultaba también superior a los colegas a los que había sido pospuesto, en un aspecto al que se prestó menos atención, pero precisamente bajo el cual puede explicarse su enorme influencia intelectual y también su renovada actualidad desde 1989: Carl Schmitt, que no había consentido en desnazificarse, tampoco necesitaba guardar silencio como los demás; podía dar explícita y libre expresión a continuidades alemanas, con las que otros tenían que vivir reducidos al silencio.

Bajo la presión de la opinión oficial, de la opinión reinante en la República Federal de Alemania, los *Filbingers* (pese a toda su reluctancia) no habían tenido más remedio que llegar a considerar 1945 como una cesura que sellaba el abandono de la vía especial alemana. Naturalmente, el velo que encubría esta enrevesada situación de conciencia hace ya mucho tiempo que quedó desgarrado en Weikersheim. Pero de forma ejemplar, esta escindida conciencia se vio iluminada una vez más, y de forma bien estridente por cierto, por el editor del *Deutsche Nationalzeitung* con la revelación de que Theodor Maunz —antiguo ministro de educación de Baviera y autor mundialmente reconocido del comentario más influyente de la Constitución— había permanecido fiel bajo seudónimo a la mentalidad política de su juventud. Ciertamente, Theodor Maunz y Carl Schmitt, el representante del nuevo Estado y el enemigo del pluralismo del Estado de partidos, se pertenecen el uno al otro como dos caras de una misma moneda. No deja de tener su gracia que en la generación siguiente hayan contribuido ambos, en términos de división del trabajo, a un acuerdo básico —de tipo liberal-conservador— en virtud del cual los discípulos del uno y del otro se sientan hoy lado a lado como magistrados del Tribunal Constitucional. Pero de esos dos, sólo uno, a saber: aquel que se negó a adaptarse a la

cultura política dominante y se escenificó a sí mismo como una difamada víctima de esa su actitud, es decir, sólo Carl Schmitt, tiene dispuestos los recursos con los cuales poder colmar la rediviva necesidad de continuidades alemanas.

Y es aquí donde, a mi juicio, radica el motivo de esa batalla librada durante decenios —y no sólo en los suplementos literarios y políticos del *Frankfurter Allgemeine*— por la rehabilitación político-intelectual de los más grandes entre los "jóvenes conservadores". Pues son ellos, los vástagos específicamente alemanes de la primera Guerra Mundial también intelectualmente perdida, los que aparecen como los verdaderos defensores de una tradición nacional ininterrumpida. Como dejaron bien claro, en 1945 no tuvieron que arrepentirse de nada, porque desde mucho antes se habían sentido decepcionados y desengañados por el "Movimiento" que en 1933 habían apoyado. Pero eran precisamente sus ideas las que les habían permitido percibir el nacionalsocialismo como una variante de lo "propio". Así, Hitler aparece en el espejo retrovisor de Carl Schmitt como un "lumpen desprotegido y sin techo", que irrumpe en el "templo de la cultura" a fin de habérselas de verdad y en serio con las "ideas puras": "Y, a la inversa, esas pasiones y fórmulas, pensadas hasta entonces de forma extremadamente pura, se sintieron sorprendidas, a la vez que felices, de ser tomadas por fin en serio".

El biógrafo de Carl Schmitt, Paul Noack, habla por tanto de "una especie de inocencia de la burguesía alemana", sobre todo de su inteligencia, respecto al año 1933.

Los grandes acontecimientos universales, como aprendimos hace ya tiempo, suceden dos veces: una vez como tragedia y otra como farsa. Sin duda fue expresión de una "segunda inocencia" de la burguesía alemana y de su inteligencia el que el entonces presidente del Tribunal Constitucional —y que durante muchos años había sido ayudante, colaborador y colega de Theodor Maunz—, al verse confrontado con la doble personalidad político-intelectual de su maestro, se limitara a proclamar su inocente pasmo, en términos algo descompuestos.

SOBRE BENJAMIN Y ADORNO. LO FALSO EN LO PROPIO

Scholem se sintió aliviado cuando en 1980 pudo publicar su correspondencia con Benjamin de los años 1933 a 1940, que había vuelto a encontrar: con la publicación de esa correspondencia quería también defenderse de las "rudas simplificaciones" que andaban en circulación sobre sus intentos de convencer a Benjamin para que se trasladase a Palestina. Con igual sentimiento de alivio podría acompañar Adorno esta correspondencia con Benjamin de los años 1928 a 1940, que constituye un contrapunto de lo publicado por Scholem: esta correspondencia contiene una convincente rehabilitación contra las sospechas lanzadas al mundo por Hannah Arendt.

Teddie y Gretel Adorno se preocuparon siempre —y es realmente emocionante ver hasta qué punto— de la situación de su amigo cada vez más solo y económicamente apretado en París; las enérgicas e incesantes opciones e iniciativas que proponen para mejorar la precaria situación de un Benjamin que les lloriquea discretamente, muestran incluso un sorprendente lado pragmático en un Adorno que no se caracterizaba precisamente por su sabiduría mundana. Tampoco puede haber ninguna duda sobre la seriedad de la intención de Adorno de sacar a Benjamin a tiempo de una Francia amenazada. Esto lo confirma por lo demás una entrevista que acaba de aparecer en el *Oxford Art Journal* con el historiador del arte Meyer-Schapiro, quien, por deseo de Adorno y Horkheimer, poco antes de empezar la guerra trató de convencer a Benjamin de la necesidad de trasladarse a Nueva York. Pero era obvio que Benjamin no se decidía a abandonar el medio europeo: "Bien, él había sido invitado ya por ellos. Pero no pensaba poder sentirse en casa en América, habida cuenta de la diferencia de *background* e intereses".

Ello se corresponde, a su vez, con una carta que Gretel Adorno escribe a Benjamin por las mismas fechas (15 de julio de 1939), con la trágica esperanza de volverse a ver, cosa que ya no se produjo: "Estoy loca de alegría, pienso una y otra vez en el orden en que voy a enseñarte las atracciones de Nueva York, para que te sientas bien entre los bárbaros".

Benjamin pudo, sin duda, leer entre líneas lo forzado de una reprimida añoranza de la patria; para ello no tenía más que recordar aquellas líneas ambivalentes y románticas que Gretel Adorno le había escrito un año antes, inmediatamente después de su llegada a los Estados Unidos, tras quedarse él en París:

> Las cosas surrealistas, aquí ni siquiera hay que ir a buscarlas [...]. A media tarde los rascacielos resultan imponentes, pero después, cuando se cierran las oficinas, se parecen a esos edificios traseros europeos que no están bien iluminados. Y, mira, también hay estrellas, y una luna horizontal, y magníficas puestas de sol en el fresco del verano.

Naturalmente, esta correspondencia puede ser también examinada desde la perspectiva de un ayuda de cámara, buscando "lugares" en los que regodearse en esas animosidades que se agudizan aún más bajo la presión de la supervivencia y de la marginalización a la que los emigrantes se ven sometidos. En una ocasión se habla de diferencias que alcanzan capas más profundas que las que alcanzan "las naturales tensiones entre quienes escriben"; a esas diferencias reaccionó siempre Adorno de forma supersensible; y también aquí, a veces, con duras formulaciones que él, sin duda, hubiera preferido no ver publicadas. Es doloroso ver cómo, por ejemplo, deja caer a Kracauer, su viejo amigo y mentor. Por lo demás, nos topamos también con la conocida constelación. Unas veces nos encontramos con un Benjamin que trata de separar y de mantener intactas contra los ataques en una u otra dirección las relaciones —acompañadas de recelos e iras recíprocas— que mantenía con Scholem, Brecht y Adorno, y otras nos encontramos con un Adorno que respeta con increíble reverencia la autoridad de Scholem (caracterizado de forma encantadora tras un primer encuentro en Nueva York), que persigue con tanto más encono el "chato" materialismo de Brecht, que no hace ningún secreto de la fraternal envidia que profesa a Marcuse y a Löwenthal y que se distancia cada vez más de Bloch, sobre todo tras el posicionamiento de éste respecto a los procesos de Stalin. Este patrón apenas cambió en los años cincuenta y sesenta.

A primera vista, la correspondencia tampoco parece aportar ningún contenido teórico nuevo; sus fragmentos teóricos más importantes se conocían ya hacía tiempo. Por tanto, lo que tenemos delante como un todo ordenado por primera vez cronológicamente (salvo algunos ejemplares perdidos) habrá de justificarse desde otros aspectos. El lector se convierte en testigo de un tenso proceso de intentos de aproximación entre dos personas que apenas hubieran podido acercarse la una a la otra si no hubiera sido por ese rodeo literario que representan las cartas. En efecto, una y otra vez insisten en el deseo de encontrarse personalmente y de tratar de forma directa las cosas. Pero la cadena de esos intentos de visitas, siempre aplazadas e impedidas —Adorno hizo un par de veces una breve excursión a París—, no reflejan sólo lo adverso de las circunstancias; delatan más bien la no confesada preferencia por el rodeo que representa la expresión escrita. Las coerciones formales que impone el medio epistolar —es la impresión que se saca— protegen a un retraído Benjamin de las contingencias e importunidades del contacto directo y conceden a la vez a Adorno, siempre muy estricto en sus cosas, una mayor libertad para expresarse críticamente.

Las "naturales tensiones entre quienes escriben" sólo se barruntan en una única ocasión, y por cierto en las cartas sobre la conferencia inaugural de Adorno como *Privatdozent* en Francfort, en la que Adorno había tomado los motivos del libro de Benjamin sobre el Barroco para desarrollarlos de forma bien productiva —en una primera discusión admirablemente clarividente con Heidegger—, sin citar por su nombre la fuente de donde los había tomado. Esto provoca en una de las partes irritación y en la otra la idea de reparar la injusticia mediante una cita inicial o una dedicatoria cuando se imprimiese el texto. Pero de hecho la lección sólo se publicó tras la muerte de Adorno, sin dedicatoria y sin cita inicial. Por lo demás, el intercambio, caracterizado por una cautela recíproca y por un cierto acuerdo elitista, viene casi determinado por la amistosa presión que Adorno ejerce desde el primer momento para que Benjamin acabe su proyectado *Passagen*. Una carta del 5 de abril de 1934 concluye con las palabras: "Con ello estaría otra vez en el *ceterum censeo*. Es decir, en tus *Passagen* que deben ser escritos, acabados y publicados a toda costa".

Benjamin fascinó siempre a sus amigos por su peculiar "ingenio metafísico" del que Scholem habla una vez como el "talento más sobresaliente que había conocido". Sin el aura de ese gesto intelectual de Benjamin, siempre tan prometedor como enigmático, apenas podría explicarse esa fascinación que el proyecto de unos *Passagen* que se quedaron sin acabar ejerció sobre Adorno no menos que sobre Scholem (y por cierto de forma ininterrumpida hasta su muerte). La entusiasta expectativa que Adorno ligaba a ello presentaba rasgos proyectivos en el doble sentido de la palabra. Sin una pizca de retórica, Adorno esperaba de Benjamin "el fragmento de filosofía primera que hoy nos es dado componer" y "la palabra decisiva que hoy cabe decir en filosofía". Benjamin no le contradice: este trabajo es la verdadera y única razón "para no deponer todo el ánimo en la lucha por la existencia". Y, además, en la exigente impaciencia de Adorno se esconde también un momento de apropiación.

En el curso de los años, Adorno se convirtió para Benjamin —quien sólo muy lentamente se abrió a una casi impetuosa veneración de ese admirador más joven— en una especie de conciencia teorética, en una especie de superego filosófico, porque Adorno, así parece al menos, se fue haciendo poco a poco con una especie de poder de definición acerca de la dirección en que había de desarrollarse el trabajo de los *Passagen*. Sobre este trasfondo, la correspondencia no deja, ciertamente, de tener interés teorético; las distintas variaciones de un tema común aparecen aquí con más claridad que antes.

Para ambas partes se trata de un entrelazamiento de lo arcaico con la modernidad; y el cómo se refleja lo uno en lo otro habría de poder definirse —¡Bataille!— analizando restos y ruinas, estudiando el históricamente desgastado y deshojado "mundo de las cosas del siglo XIX". En los rasgos arcaicos de la modernidad, que se han congelado en "imágenes dialécticas", Benjamin trata de descifrar dos cosas, a saber: tanto la repetición destructiva de la vieja fatalidad como, también, una fuerza original dirigida contra esa mo-

dernidad destructiva, una fuerza original que habría de ser capaz de torcer esa fatalidad. Este segundo momento de salvación y protección por medio de algo original que había que empezar desatando resulta sospechoso a Adorno. Para él también lo arcaico es algo que *sin residuos* viene históricamente producido; lo que la historia se ha limitado a hacer enmudecer enmascarándolo como prehistórico no hace sino irradiar una falsa magia.

Adorno se prohíbe el recurso a algo original que pudiese quitar *enteramente* la razón a la modernidad a la que, sin embargo, eso original tendría también que pertenecer. De ahí que de conceptos básicos como cosificación o valor de uso y valor de cambio haga un empleo *completamente* distinto del que hace Benjamin. Adorno no es un filósofo de la vida. Se resiste a la tentación de disolver *enteramente* lo cosificado en lo espontáneo, de disolver el fetiche de la mercancía en *no más* que un devorador proceso de apropiación; defiende el momento de verdad que comporta la forma misma de cosa y no sólo respecto a la obra de arte, pues sólo "a la vida transmutada en cosa le está prometido un escapar del contexto de la naturaleza". En una palabra, no hay nada originario "por detrás" de la modernidad, que no se deba a las propias tendencias regresivas de ésta.

Como tenor básico, toda la correspondencia de Adorno viene atravesada por la advertencia de que no hay que confundir las imágenes "dialécticas" con las "arcaicas" de C. G. Jung o de Ludwig Klages, pues de otro modo "el desencantamiento de la imagen dialéctica conduciría a un pensamiento directamente mítico", y así como el peligro allí es Jung, aquí lo es Klages. En ese mismo punto incide también la repetida crítica de Adorno al "materialismo antropológico" de Benjamin y, en general, a su registro conceptual afín al de los jóvenes conservadores. Adorno olfatea en los textos de amigos incluso las más ligeras huellas de auratización de la forma primitiva, de la actitud, del gesto, de la corporeidad, etc. Pero sólo pasa masivamente a la carga al abordar el caso más alejado de Roger Callois, que junto con Bataille y Leiris había fundado un "Collège de Sociologie Sacrée"; reprocha a Callois el haber ya barruntado la dirección de choque de Matthes & Seitz, a saber: una "fe en la naturaleza de tipo antihistórico, hostil al análisis sociológico y en realidad criptofascista que en último término conduce a una especie de comunidad de sangre entre biología e imaginación".

Benjamin se deja impresionar hasta tal punto por estas objeciones que admite "no dominar todavía bien el tema de lo arcaico" y (aparentemente) proyecta el plan de escribir un artículo sobre C. G. Jung que "marque con claridad los límites entre la imagen arcaica y la imagen dialéctica". Y frente a las numerosas amonestaciones de Adorno se parapeta finalmente tras una preferencia de Adorno por el artículo sobre Baudelaire para no verse en la necesidad de poner por obra el prometido ajuste de cuentas con Jung.

Y en este ir y venir sobre la concepción de los *Passagen* se perfila en Adorno una intención filosófica autónoma y propia. Adorno cobra en los años treinta un perfil que en todo caso no se ajusta al *cliché* de una posición mediadora entre Benjamin y Horkheimer. Manifiestamente, Adorno no es sólo el que más sabe de filosofía y el que frente a un Benjamin que se limita a acumular y montar citas insiste en que hay que penetrar teoréticamente el material, mientras que, por otro lado, limpia de escoria teológica los impulsos especulativos que recibe de Benjamin, para después en Santa Mónica, junto con Horkheimer, reelaborarlos y convertirlos en una filosofía negativa de la historia, después de que Horkheimer —desesperando de poder articular en términos interdisciplinarios una teoría materialista de la sociedad— abandonase el programa de la *Revista de Investigación Social* para sustituirlo por el de una "crítica de la razón instrumental".

El perfil de Adorno no responde del todo a ese *cliché,* pues ya en los años treinta, cuando, junto con Benjamin, descubre "en lo nuevo, como apariencia y fantasmagoría, no más que lo viejo" y cuando, también entonces, ve, ciertamente, a la Ilustración convertirse en mito, estaba bien lejos de querer "salvar" algo en el mito descifrado de esa suerte: "Entender la mercancía como imagen dialéctica significa precisamente entenderla también como motivo de su hundimiento y de su *Aufhebung* en lugar de entenderla como simple regresión a algo más viejo".

Y porque esa "compenetración" de progreso y decadencia Adorno la entendía de forma distinta que Benjamin, Adorno quedó inmunizado contra toda crítica plana del progreso. Nada ponía a Adorno más nervioso que las "tendencias míticas y arcaizantes" de los años treinta y, ¡ay!, no sólo de los años treinta: "Así, pues, a mí me parece que la categoría bajo la que lo arcaico asoma en la modernidad no es la de edad de oro, sino la de catástrofe".

No deja de resultar sorprendente que incluso en cartas que estaban bien lejos de poder ser sometidas a cualquier tipo de censura, los angustiosos acontecimientos políticos del momento no encuentren sino muy parcas menciones. Por lo demás, la apreciación que se hace de la situación política resulta en alto grado ilusiva por ambas partes. Sólo tras 1938 empieza a abrirse paso una cierta sensación de catástrofe; y, sin embargo, los sucesos relacionados con la guerra parecen irrumpir sobre Benjamin como una catástrofe *inesperada.*

Ahora bien, por apolíticos que, desde nuestro saber retrospectivo de nacidos después, se nos antojen las actitudes y juicios de ambos correspondientes, no cabe duda de que las capas profundas de sus teorías comunican subterráneamente con la catástrofe de esa imprevisible ruptura civilizatoria. Ello es evidente en el caso de las famosas *Tesis de filosofía de la historia* que Benjamin menciona una sola vez en una carta del 7 de mayo de 1940 (!). Y difícilmente cabe ignorar también la sustancia política de ese pensamiento sondeador, que Adorno ejerce con una infalible sensibilidad para los peligros que amenazan *desde la proximidad más próxima,* en este caso, pues, desde dentro de su propia discusión con Benjamin.

La disposición para este tipo de crítica de lo falso en lo propio explica la posterior influencia ejercida por Adorno en los primeros tiempos de la República Federal de Alemania. A una generación de ayudantes, a una o dos generaciones de estudiantes y a un público dispuesto a aprender al leer sus ensayos y escuchar sus conferencias por radio, Adorno los volvió sensibles a las mutilaciones y a los marginalizados potenciales, a lo autoextrañado y a lo encapsulado y anquilosado dentro de las *propias* tradiciones. Albrecht Wellmer ve en Adorno el extraño caso de un filósofo que, siendo enteramente moderno, pertenecía a la vez a la tradición alemana; a ello atribuye Wellmer ese efecto liberador de su pensamiento que "estando protegido de las tentaciones de lo arcaico, conservaba en sí el impulso romántico".

Hoy vuelve a discutirse otra vez sobre la "orientación" de la República Federal hacia "Occidente", sobre la orientación cultural más aún que sobre la política. Adorno pudo subrayar la herencia occidental y humanista de nuestra tradición alemana porque puso simultáneamente a la luz todas sus ambigüedades. Junto con Kant y Marx, Heine y Freud, junto con Karl Kraus, Schönberg y Kafka, Adorno pasó el cepillo al excluyente y corrompido humanismo culto alemán, así como a ese antihumanismo que se presenta bien como musculoso, vigoroso y campechano, bien como exaltado, reconcomido y murmurador, sacándoles en ambos casos a la luz su vena de hostilidad a la cultura. A ese Heinrich Heine que había asociado "el partido de las flores y los ruiseñores" con el partido de la revolución, los alemanes nunca pudieron perdonarlo. No le perdonaron que hubiera liberado su (de ellos) herencia romántica de esas fatales apelaciones al pueblo y a lo étnico y a lo falsamente historificador, es decir, que la hubiese liberado de ese su sentimentalismo transfigurador, que la hubiera devuelto a los radicales orígenes que esa herencia tiene en la Ilustración. El rencor con el que durante toda su vida, y aún hoy, se recibió a Adorno, permite presumir un motivo similar. Al suplemento literario del *Frankfurter Allgemeine,* por ejemplo, no se le ocurrió otra cosa mejor con motivo del vigesimoquinto aniversario de su muerte que reunir un *potpourri* de voces hostiles provenientes de espíritus mezquinos y maliciosos. No pueden perdonar a Adorno su denuncia de falsas continuidades; no le permiten esa distante mirada de antropólogo sobre el elemento bárbaro de nuestra tradición, esa mirada que sería la única que nos permitiría, desde una desconfiada distancia respecto a nuestra propia tradición, identificarnos con esa tradición.

Pero cuando se ve hasta qué punto prosperan los intentos de revitalización de la herencia de los jóvenes conservadores que con tanta desenvoltura vienen desarrollando desde Syberberg

y Bergfleth hasta Heiner Müller y Botho Strauß, cada día se vuelve más incierto si en la normalidad de retreta que parece va a caracterizar a la República berlinesa será posible proseguir esa línea de tradición adorniana de un autocercioramiento crítico de la modernidad.

V. "FACTICIDAD Y VALIDEZ"

UNA CONVERSACIÓN SOBRE CUESTIONES DE TEORÍA POLÍTICA

P. *En el discurso que en 1984 pronunció usted en las cortes españolas habla usted de "agotamiento de las energías utópicas". Vivimos en una época, decía usted, que se caracteriza por una "nueva inabarcabilidad" y con un futuro cargado negativamente* (Die neue Unübersichtlichkeit, *p. 143). Este diagnóstico no ha perdido, a nuestro juicio, nada de su actualidad en los 10 años transcurridos. El ocaso del llamado socialismo real y el fin de la Guerra Fría no han tenido como resultado un mundo pacificado. En vez de eso, hoy nos vemos confrontados con guerras civiles, racismo, una nueva pobreza y una apenas frenada destrucción del entorno. Las promesas que la suave revolución de 1989 comportaba para más de uno —Fukuyama habló incluso de un fin de la historia— quedaron enseguida desmentidas. En vista de esta situación, usted habla en* Facticidad y validez *de la esperanza en el comienzo de un orden universalista del mundo, una esperanza que sería fruto de la desesperación. Además, usted se sigue ateniendo al proyecto del socialismo. Como conjunto de las condiciones necesarias para formas de vida emancipadas sobre las que los ciudadanos tendrían que entenderse, sólo puede haber socialismo como democracia radical. Y a este respecto usted se vuelve decididamente contra toda utopía en el sentido de un proyecto detallado o del* telos *de una forma ideal de vida. Por eso, el concepto procedimental de democracia que desarrolla no lo entiende usted sino como una caracterización formal de condiciones necesarias para formas no anticipables de vida no fallida. En el prefacio de* Facticidad y validez *habla usted "de que bajo el signo de una política completamente secularizada no es posible tener un Estado de derecho, ni tampoco mantenerlo, sin democracia radical" (p. 13). Pero, ¿es posible la democracia radical? Pues se plantea la cuestión de si la realización de las condiciones necesarias de una sociedad demo-*

crática —por ejemplo, la realización de iguales oportunidades de participación— no es demasiado utópica en vista de los problemas señalados y de la creciente complejidad social. ¿Asentiría usted a la tesis de que el "proyecto de la modernidad", precisamente por ese su carácter no cerrable, no puede tener ningún telos *utópico, pero tampoco puede arreglárselas sin energías utópicas?*

R. Naturalmente, el aguijón crítico tiene que haber penetrado muy hondo en la carne normativa, para que no nos limitemos de nuevo a aterrizar en una simple invocación de majestuosos principios democráticos. Como usted mismo dice, una valoración escéptica de la situación actual del mundo constituye el trasfondo de mis consideraciones. Por esta razón, mi forma de proceder se distingue de proyecciones puramente normativas, como la teoría de la justicia de Rawls, la cual, considerada en sí misma, es, ciertamente, una maravilla.

En primer lugar, sigo la vía de un análisis *reconstructivo* para mostrar qué es lo que tácitamente estamos suponiendo en lo tocante a contenidos normativos cuando participamos en esas prácticas democráticas y concernientes al Estado de derecho que por fortuna ya están establecidas en nuestros países. Con estas prácticas no es compatible una conciencia que se hubiese vuelto enteramente cínica. Pues si no, habrían de cambiar hasta hacerse irreconocibles. En cuanto se evaporase la sustancia normativa, en cuanto, por ejemplo, quienes recurren a los tribunales ya no tuviesen la sensación de que cuentan con la posibilidad de recibir justicia de ellos, en cuanto los electores ya no creyesen poder influir con sus votos sobre la política del gobierno, el derecho se habría convertido en un instrumento de control del comportamiento y la decisión democrática mayoritaria se habría convertido en un espectáculo de engaños y de autoengaños, carente de consecuencias. No puede excluirse una capitulación de los principios del Estado de derecho frente a la abrumadora complejidad social. Pero si esto se produjese, cambiarían nuestros conceptos de derecho y democracia, experimentaría también un cambio radical la autocomprensión normativa de los ciudadanos, tal como se da hoy todavía en nuestras latitudes. Y porque tales contextos conceptuales fundan también hechos sociales, merece la pena una reconstrucción de las ramificadas implicaciones de un sistema de derecho, el cual no puede extraer su legitimidad de otro sitio que de la idea de autolegislación.

En segundo lugar, intento mostrar que esta autocomprensión normativa de nuestras prácticas establecidas no es de por sí ilusoria. Entiendo las constituciones democráticas como otros tantos proyectos en los que *a diario* trabajan el poder legislativo, la justicia y la administración, y por cuya prosecución implícitamente se sigue luchando siempre también en el espacio público político. Ciertamente, hay que prescindir de interpretaciones que nos resultaban muy queridas. También de la idea de que la democracia radical tenga que ser un socialismo autogestionario. Sólo una democracia entendida en términos de teoría de la comunicación es también posible bajo las condiciones de las sociedades complejas. Para ello hay que invertir la relación entre centro y periferia: en mi modelo son las formas de comunicación de una sociedad civil, que surge de esferas de la vida privada que se mantienen intactas, es decir, son los flujos de comunicación de un espacio público activo que se halle inserto en una cultura política liberal los que soportan la carga de la expectativa normativa. Por eso tiene usted razón en que sin esa fuerza de empuje hacia adelante, innovadora, que caracteriza a los movimientos sociales, no puede cambiar nada, ni tampoco sin esas imágenes y energías utópicas por las que tales movimientos se ven impulsados. Pero esto no significa que la teoría misma, como ocurre en el caso de Bloch, haya de ocupar el puesto de las utopías.

—Usted ha criticado la idea republicana de una democracia radical porque, entre otras cosas, no tiene en cuenta el ineludible carácter sistémico y la lógica propia de la política. La política, según su opinión, tendría que analizarse no solamente con los medios suministrados por la teoría de la acción, sino también con los medios proporcionados por la teoría de sistemas. La soberanía popular en el sentido de una actuación de la sociedad sobre sí misma, programada a través de las leyes, depende tanto de una formación y de una voluntad, que descansan en la acción comunicativa, como también de un sistema político regi-

do por el "medio de comunicación" que es el poder. Con ello se plantea la cuestión de cómo los ciudadanos, a través de los procesos de formación de la opinión y formación de la voluntad, pueden influir sobre el sistema político, sin menoscabar a la vez la lógica propia de éste. Para responder a esa cuestión ha desarrollado usted dos modelos. Al "modelo del asedio", explicado en su artículo "La soberanía popular como procedimiento" (1988), respondía el concepto de sociedad en dos niveles que usted desarrolla en Teoría de la acción comunicativa. *Este modelo implica que la "fortaleza de la política" queda asediada por vía de que los ciudadanos, por medio de debates públicos, tratan de ejercer influencia sobre los procesos de deliberación y decisión, pero sin intención de conquistar la fortaleza. En* Facticidad y validez, *usted parte de un "modelo de esclusas". Conforme a este modelo, el sistema político estructurado en términos de Estado de derecho consta de un centro y de una periferia. Para que los ciudadanos puedan ejercer influencia sobre el centro, es decir, sobre el Parlamento, sobre los tribunales y sobre la administración, los flujos de comunicación procedentes de la periferia han de pasar las esclusas de los procedimientos democráticos y de los procedimientos que el Estado de derecho comporta. En la circulación del poder político, el derecho es el medio a través del cual el poder comunicativo se transforma en poder administrativo. ¿En qué se distingue exactamente la concepción que del sistema político se tiene en* Facticidad y validez *de la concepción que se desarrolla de él en* Teoría de la acción comunicativa, *aunque en ambos casos se parta de un concepto de sociedad articulado en dos niveles? Pues las metáforas —"asedio" y "esclusa"— que en una y otra obra se emplean para significar esos dos modelos, ¿no implican dos formas distintas de entender la conexión entre sistema y mundo de la vida? Conforme al modelo del asedio, la democracia no parece significar mucho más que una demarcación y limitación de los imperativos de una economía capitalista y de un Estado social paternalista... ¿No permite el modelo de las esclusas una democratización mucho más profunda de la economía y la administración política que el modelo del asedio?*

—El modelo de "asedio" del poder burocrático de las administraciones públicas por el poder comunicativo de los ciudadanos lo introduje en su momento para oponerlo a la representación clásica de la revolución como conquista y destrucción del poder coercitivo estatal. Las desencadenadas libertades comunicativas de los ciudadanos han de hacerse efectivas, como Rawls dice con Kant, en "el uso público de la razón". Pero la "influencia" de las opiniones que compiten en el espacio público político y el poder comunicativo formado conforme a los procedimientos democráticos en el horizonte de ese espacio público sólo podrán tornarse efectivos si, sin intenciones de conquistarlo, operan sobre el poder administrativo para programarlo y controlarlo. Por otra parte, el modelo del asedio es demasiado derrotista, por lo menos cuando la división de poderes se entiende en el sentido de que las instancias de la administración y de la justicia, que *aplican* el derecho, sólo habrían de tener un acceso limitado a aquellas razones que las instancias legisladoras han de movilizar en toda su longitud y latitud para justificar sus decisiones aplicadoras de derecho. Hoy las materias necesitadas de regulación son a menudo tales que no pueden ser reguladas *ex ante* con suficiente precisión por el legislador político. En estos casos, a la administración y a la justicia competen tareas de concretización y de desarrollo del derecho que exigen más bien deliberaciones y debates concernientes a la fundamentación de normas que a la aplicación de ellas. Pero esta colegislación implícita, para ser legítima, hace entonces necesarias otras formas de participación, pues no cabe duda de que, si ello es así, al interior de la administración ha de emigrar también un fragmento de formación democrática de la voluntad, y el poder judicial, al hacerse también cargo de la tarea de desarrollar y concretar el derecho, también ha de poder justificarse ante foros ampliados de crítica jurídica. En este aspecto, el modelo de las esclusas cuenta con una democratización más profunda que el modelo del asedio.

—Usted distingue entre política como formación de la opinión y de la voluntad, y política como administración. Estas dos formas de política se corresponden con una diferenciación conceptual del poder político en poder comunicativo y poder administrativo. Parece que una de las condiciones de la demo-

cracia moderna es que el Parlamento y los partidos políticos sean importantes instituciones de formación de la opinión y de formación de la voluntad. Pero los partidos políticos dominan hoy en buena parte al Parlamento y se orientan primariamente a hacerse con el poder de gobernar. De distintos estudios sociológicos resulta que la profesionalización de la política, la creciente sima entre representantes y representados y la comercialización de las luchas electorales han conducido a una actitud más estratégica de los políticos modernos. Es decir, el espacio para una política deliberativa se reduce así cada vez más. ¿En qué sentido puede seguirse entendiendo hoy al Parlamento y a los partidos políticos como instituciones de formación de la opinión y de la voluntad? Y en vista del populismo, tanto de arriba como de abajo, que hoy se registra, ¿cómo se podría controlar a la clase política, para hablar con Klaus Beyme, conforme a los principios de una democracia radical? ¿No sería necesario que el sistema político, precisamente en lo que concierne al mantenimiento de su propia dinámica interna, se democratizase aún más, es decir, que se crease mayor espacio para el poder comunicativo?

—Es la consecuencia que yo he querido sugerir con mis análisis. En la medida en que los partidos políticos se han estatalizado mientras tanto, y en su interior han consumido su propia sustancia normativa, no actúan sino desde la perspectiva del sistema administrativo, dentro del cual han tomado posiciones de poder y quieren mantenerlas. La función que en primera línea deberían desempeñar, a saber: la de la articulación y mediación de la formación de la opinión y la voluntad política, sólo la desempeñan ya entonces en forma de campañas electorales. Y entonces penetran también como invasores desde fuera en el espacio público político en lugar de actuar desde su centro. Las distintas funciones que cumplen los partidos políticos habría que diferenciarlas más netamente unas de otras. El lugar simbólico de la política ha de quedar vacío en una democracia, como Lefort dice con razón; pero sólo permanecerá vacante si los dirigentes de los partidos democráticos pueden ser considerados como representantes del pueblo y no como jefes de la administración que o bien ocupan el cargo, o pueden ocuparlo. Todo ello exige fantasía

institucional; mecanismos institucionales que obligasen a los partidos políticos a "cooperar" con más fuerza en la formación de la voluntad política y a impedirles actuar como órganos del Estado, deberían funcionar a todos los niveles, desde la parte organizativa de la Constitución hasta los estatutos de los partidos, pasando por elementos plebiscitarios.

—En su artículo "Técnica y ciencia como ideología" escribe usted que desde fines del siglo pasado "una creciente interdependencia entre investigación y técnica ha convertido a la ciencia en la primera fuerza productiva". Sin embargo, los desenvolvimientos científicos y tecnológicos quedan en buena parte por encima de todo control democrático. Decisiones que se toman dentro del ámbito de la ciencia y de la técnica y cuya traducción a la práctica puede tener consecuencias imprevisibles para todos los hombres, en buena parte no queridas (como ocurre por ejemplo con la tecnología nuclear y con la tecnología genética), sólo en muy raras ocasiones se sujetan a los principios de la democracia. En vista de una cientifización de las decisiones políticas y del gran interés que la economía tiene en los desarrollos tecnológicos, la configuración de muchos ámbitos de la sociedad queda en buena parte en manos de expertos. Se plantea entonces la cuestión de cómo ha de ser democráticamente controlado y domesticado el poder de definición que la ciencia y la técnica ejercen, para evitar el peligro de una expertocracia. No deja de ser curioso que usted en sus primeras obras entrase explícitamente en temas, como los de "la relación entre técnica y democracia", "la cientifización de la política y la opinión pública" o "el peligro de una expertocracia", que, ahora, en su modelo recientemente desarrollado de circulación del poder político no parecen tener ningún lugar sistemático. ¿Hay alguna razón para ello? ¿Dónde ubicaría, dentro de su modelo de la circulación del poder político, el poder de definición que tienen la ciencia y la técnica? ¿Cómo se podría o habría de poner coto a la expertocracia?

—La diferenciación de las culturas de expertos, que describí en *Teoría de la acción comunicativa,* trae consigo riesgos contrapuestos, a saber: el riesgo de un encapsulamiento introvertido que impide la difusión del saber cultural y hace que la práctica comunicativa cotidiana se desertice, por un la-

do, y, por otro, el riesgo de que decisiones que habrían de tomarse democráticamente corran exclusivamente a cargo de los expertos, es decir, el peligro de la expertocracia, que usted tiene a la vista. En este contexto, constituye, ciertamente, un tema relevante el poder de definición que tienen la ciencia y la técnica. Pero no he entrado en él en mi último libro, porque hoy, a diferencia de lo que sucedía en los años sesenta, en las ciencias sociales no desempeñan ya ningún papel las teorías de la tecnocracia y porque hoy, a diferencia de lo que ocurría en los años setenta, parece haberse disipado en la política la euforia de la planificación y de la credulidad en la ciencia. En todo el espacio público las actitudes de crítica de la ciencia se han convertido ya casi en moda. Este cambio, e incluso vuelco, del estado de ánimo ha tenido consecuencias positivas, como ha sido la de la sensibilización para los peligros de la tecnología nuclear y la tecnología genética. Las estimaciones de las consecuencias de la técnica han sido tematizadas, y de forma bien efectiva, en muy diversos ámbitos. Tanto que casi ha cobrado carta de naturaleza la práctica de los contrainformes científicos y tecnológicos, lo cual viene a dar razón de que "la" ciencia no es precisamente una instancia neutral: la esfera de la ciencia no tiene nada de monolítica, sino que se descompone en múltiples concepciones, impregnadas también de valores, las cuales compiten entre sí. Estos inicios de investigación alternativa o de suministro alternativo de informes referidos expresamente a la escena política, deberían desarrollarse aún más y debería hacérseles valer aún más tanto en el espacio público como en el ámbito de los parlamentos. No hay ninguna cuestión tan especializada que, en la medida en que sea políticamente relevante, no se le pueda traducir al lenguaje común, y ello de forma tan adecuada que las opciones manejadas por los expertos también puedan discutirse racionalmente en un espacio público mucho más amplio. En la democracia los expertos no pueden tener ningún privilegio político.

—En Teoría de la acción comunicativa *afirma usted que se da una indisoluble relación de tensión entre capitalismo y democracia. La autocomprensión de las sociedades modernas expresada en los principios de las constituciones democráticas implica* de iure *el primado del mundo de la vida sobre los subsistemas economía y Estado. Ese primado se ve minado* de facto *por la neutralización que en las sociedades de nuestro tipo se lleva a cabo de las desigualdades sociales inscritas en el capitalismo, en forma de prestaciones sociales efectuadas por un Estado que opera en términos paternalistas. Pues entonces resulta que las posibilidades de participación política, ligadas al papel de ciudadano, o bien los ciudadanos no las ven, o no las ponen en práctica. A nuestro juicio, en* Facticidad y validez *el acento se pone más bien en el eje mundo de la vida-Estado que en el eje mundo de la vida-economía. En comparación con trabajos anteriores, en este libro dedica usted poco espacio a la cuestión de cómo habría que domesticar democráticamente las fuerzas destructivas de la economía capitalista. Y a este respecto hay signos de que el fin del socialismo realmente existente podría dar un nuevo empuje a la crítica del capitalismo —como muestran los trabajos de Friedrich Kambartel y Claus Offe, entre otros, sobre el socialismo de mercado y la garantía de unos ingresos básicos—. Nuestra pregunta es la siguiente: el respeto que usted muestra por la lógica sistémica interna de una economía regulada a través de mercados, ¿es compatible con la idea que usted se hace de una política deliberativa y de una domesticación ecológica del capitalismo? ¿No obliga precisamente esa relación de tensión entre capitalismo, ecología y democracia a una diferenciación del concepto de lógica interna en una lógica interna de tipo positivo y exonerante y en una lógica interna de tipo negativo y destructivo? ¿En qué relación se encuentran, en su opinión, capitalismo, ecología y democracia? En vista de la progresiva destrucción del entorno y de una sociedad en la que el trabajo a distribuir se torna cada vez más escaso, ¿no se podría, con ayuda del sistema de los derechos básicos que usted desarrolla, justificar una renta básica garantizada jurídicamente, y no se podría aducir el derecho básico a iguales condiciones de vida como justificación de esa renta mínima? A partir del "final de la sociedad del trabajo" (André Gorz), ¿no es imprescindible esa renta básica a fin de garantizar el grado de autorrespeto y autonomía necesario para que una democracia pueda funcionar?*

—El análisis de la modernización social, desarrollado en

Teoría de la acción comunicativa, tenía el sentido de precisar exactamente la distinción a que usted se refiere. Hay que reconocer los beneficios obtenidos de la diferenciación de la economía capitalista, pero sin cerrar los ojos ante los costes sociales, culturales y ecológicos, los cuales tampoco deben aceptarse como una especie de destino natural, que nos viniese ineludiblemente impuesto por una determinada organización de la producción económica. Yo me intereso por los procesos de intercambio entre mundo de la vida y sistema en una doble dirección, a saber: tanto en lo que se refiere a los ataques colonizadores del medio "dinero" sobre ámbitos de la vida estructurados comunicativamente, como también en lo que concierne a las posibilidades de poner coto a los efectos destructivos de la lógica interna del sistema económico, a fin de ganar espacio suficiente para los imperativos del mundo de la vida. Desde este ángulo teorético, tampoco la bancarrota del socialismo de Estado, es decir, la tentativa de sustituir en gran parte las funciones de regulación del dinero por funciones de la administración, puede, por lo demás, representar alguna sorpresa. Esto no quiere decir que no representasen para mí una sorpresa los sucesos históricos de 1989.

Por otra parte, las teorías de la sociedad desarrolladas en la tradición marxista estaban demasiado orientadas a los análisis de las crisis, de modo que hoy faltan modelos constructivos. En cierto modo, hoy nos tiene a todos perplejos la cuestión de cómo hacer frente a las consecuencias destructivas de una economía capitalista extendida a todo el mundo, a cuya productividad no podemos, sin embargo, renunciar. Esto explica la renovada actualidad de modelos planteados en términos puramente normativos, concernientes a un "socialismo de mercado". Estos modelos hacen suya la idea correcta de mantener las efectivas operaciones de regulación y control que una economía de mercado ejerce y los impulsos innovadores que una economía de mercado genera, sin considerar inevitables las consecuencias negativas de una distribución sistemáticamente desigual de males y bienes. La *crux* de todos estos modelos es, sin embargo, la casi imposibilidad de intervenir hoy en ese sentido en la realidad. Ni la capacidad política de acción de los viejos Estados nacionales, ni la de las recientes uniones de Estados, ni la de las conferencias internacionales que han logrado institucionalizarse, guardan proporción con el tipo de autorregulación que ofrecen unos mercados global y mundialmente entrelazados y enredados unos con otros. Los problemas de una reorganización de las relaciones económicas mundiales, cuya necesidad viene haciéndose sentir desde hace ya mucho tiempo, arrojan, por tanto, una nueva luz sobre la desolada situación de las relaciones internacionales y sobre el papel de la ONU y de otras organizaciones mundiales.

La idea de unos ingresos básicos, discutida en los años ochenta, tiene, ciertamente, el interesante aspecto de que la base material del autorrespeto y la autonomía política de los ciudadanos se haría así independiente del éxito más o menos contingente de la persona privada en el mercado de trabajo. Pero sólo tendría sentido discutir estas cosas en conexión con las complicadas tareas de una reconstrucción de ese Estado social sobre el que ahora se cierne la amenaza de quedar desmontado.

—La crítica efectuada por los disidentes y por movimientos ciudadanos que operaban pacíficamente tanto en la Europa del Este como en la Central, estuvo en la base de los sucesos revolucionarios de 1989 y contribuyó a que el concepto de "sociedad civil" se pusiese en breve tiempo en boga entre los intelectuales del Oeste. Este concepto obtuvo mediante los disidentes y los movimientos ciudadanos su connotación positiva. Usted entiende por sociedad civil "esa serie de uniones, conciertos y asociaciones de carácter voluntario que anclan en el componente social del mundo de la vida las estructuras de comunicación que representa el espacio público. La sociedad civil se compone de esas asociaciones, organizaciones y movimientos, nacidos de forma más o menos espontánea, que hacen suya y condensan la resonancia que los problemas sociales encuentran en los ámbitos de la vida privada y, reforzándola, la transmiten al espacio público político" (Facticidad y validez). *Del espacio público político afirma usted que sólo puede asentarse sobre la base que representa una sociedad civil "que quede por encima de los límites de clase y que haya logrado sacudirse esas cadenas centenarias de estratificación y explotación sociales"* (Facti-

cidad y validez). *¿No está provocando aquí una crítica empírica que le demostraría a usted cómo el espacio público no sólo viene dominado por el poder ejercido por los medios de comunicación, sino que también la base que para ese espacio público representa la sociedad civil se sigue caracterizando todavía por desigualdades sociales ligadas a la clase y al sexo, las cuales no sólo no han disminuido sino que incluso han aumentado a causa de la nueva pobreza? Además, ¿no supone usted a los ciudadanos, con las ideas que desarrolla sobre el espacio público democrático, una identidad posconvencional del yo, la cual no responde a las estructuras de la personalidad de la mayoría de los ciudadanos? El eco que encuentra Zirinovski en Rusia, Le Pen en Francia, Schönhuber en Alemania, Alessandra Mussolini en Italia, nos corrobora en la idea de que muchos ciudadanos tienen una identidad del yo más bien convencional. La regresión nacionalista nos demuestra que de la sociedad civil no solamente surgen impulsos democratizadores. El concepto de sociedad civil empieza a cobrar ahora una connotación negativa debida precisamente a esa presión reaccionaria de la calle... ¿Cómo cabría distinguir entre impulsos democráticos y no democráticos de la sociedad civil, y criticar los no democráticos, sobre la base de la teoría discursiva del derecho y del Estado democrático de derecho que usted desarrolla?*

—Bien, entre las movilizaciones populistas de masas en los Estados totalitarios y los movimientos sociales que nacen del centro mismo de una sociedad civil, cuando se trata de diagnosticarlos, cabe establecer una tajante distinción precisamente desde el punto de vista de la teoría de la comunicación que vengo desarrollando. Ya Hannah Arendt, en su clásico libro *Elementos y orígenes de la dominación totalitaria,* llamó la atención sobre el importante papel que en ese contexto desempeñan las estructuras del espacio público. El poder comunicativo sólo se forma en espacios públicos que establecen relaciones comunicativas sobre la base de un reconocimiento recíproco y que posibilitan el uso de libertades comunicativas, es decir, posicionamientos espontáneos de tipo positivo/negativo, respecto a los temas, razones e informaciones a tratar. Cuando quedan destruidas estas formas individualizadoras de una intersubjetividad no mermada, surgen masas de individuos aislados, "abandonados unos de otros" que, precisamente entonces, resultan susceptibles de ser adoctrinados y puestos en movimiento por caudillos plebiscitarios y ser movidos a acciones de masas. El análisis de Hannah Arendt estaba todavía cortado a la medida de las formas de movimientos colectivos, como las conocemos por las manifestaciones clásicas de masas y las clásicas huelgas de masas, por la convocatoria y manejo de las masas en las celebraciones del Partido Nacional Socialista, y por los desfiles de tipo cuasi militar de la primera mitad de nuestro siglo. En la época postotalitaria de Berlusconi, la imagen de las masas en movimiento ha quedado desplazada por la de espectadores conectados electrónicamente entre sí: incluso ya en 1989 aquellas masas que salieron a las plazas a manifestarse ante los edificios del partido y del gobierno fueron convertidas en invitados a una emisión televisiva en directo, por las cámaras de televisión que allí estaban. Así, han desaparecido, ciertamente, las imágenes del Estado totalitario, pero se mantiene el potencial destructivo de una *nueva* forma de masificación. También en el espacio público de los medios de comunicación persisten todavía estructuras que bloquean el intercambio horizontal de tomas de postura espontáneas, es decir, que bloquean el uso de las libertades comunicativas, a la vez que preparan y disponen a los espectadores aislados y privatizados para una colectivización tutelada de sus mundos de representaciones. De tales espacios públicos así *formados,* distorsionados y amañados, que sirven de foros de legitimación plebiscitaria, se distinguen los espacios públicos liberales porque estos últimos hacen valer la autoridad de un público que *toma postura* ante las cuestiones que fuere. Cuando un *público* entra en movimiento, está bien lejos de ofrecer el aspecto de nada que se parezca a un desfile, sino que ofrece más bien el espectáculo de libertades comunicativas anárquicamente desencadenadas. En las estructuras de un espacio público descentrado y a la vez poroso, los potenciales críticos dispersos pueden mutarse, activarse y articularse. Y para ello es menester, ciertamente, la base de una sociedad civil. Los movimientos sociales pueden entonces dirigir la atención sobre temas precisos y dramatizar determinadas contribu-

ciones. La relación de dependencia de las masas respecto del caudillo populista se convierte aquí en lo contrario: quienes actúan en el escenario deben su influencia al asentimiento de una galería acostumbrada a criticar y ejercitada en la crítica.

Naturalmente, un espacio público liberal necesita de una red de asociaciones libres, necesita que el poder de los medios de comunicación sea un poder domesticado, necesita de la cultura política de una población *acostumbrada* a la libertad y necesita también del medio y elemento favorable que representa un mundo de la vida más o menos racionalizado. A ese mundo de la vida racionalizado corresponden, por parte de las estructuras de la personalidad, identidades del yo de tipo posconvencional. Pero ustedes me objetan que incluso en las democracias occidentales tenemos que contar con un estado de conciencia completamente distinto. Siguen existiendo disposiciones que convierten a una parte considerable de una población sujeta a *stress* en susceptible de dejarse convencer por Le Pen y Schönhuber y de optar por el nacionalismo y la xenofobia. Estos hechos son indiscutibles. Pero, ¿contra qué constituyen una objeción? Pues no es el filósofo el que, en nombre de su teoría normativa y con el gesto de programar un impotente deber, exige una conciencia moral posconvencional, pecando así contra esa pobre naturaleza humana que la antropología pesimista ha sacado siempre a la palestra contra los ensueños y las tonterías de los intelectuales. Lo que los filósofos estamos reconstruyendo es un deber emigrado a las estructuras de la propia praxis y sólo necesitamos constatar que en el derecho positivo y en el Estado democrático de derecho, es decir, en las prácticas existentes, están encarnados principios que dependen de una fundamentación de tipo posconvencional y que, por tanto, están cortados a la medida de la conciencia pública de una cultura política liberal. Esta autocomprensión normativa, precisamente porque no puede menos que generar hechos sociales, introduce en aquellas de nuestras relaciones que no son como debieran ser, una cierta dinámica: tenemos que entender la Constitución como un proyecto que podemos proseguir o que también podemos abandonar por desánimo.

—*En* Facticidad y validez *considera usted la comunidad ideal de comunicación como modelo de socialización comunicativa "pura". Y a la vez insiste en que el carácter discursivo de la formación pública de la opinión y de la voluntad, necesaria para la vida de la democracia, no debe malentenderse hipostatizando el contenido ideal de los presupuestos generales de la argumentación y convirtiéndolo en un modelo de sociación comunicativa pura. Ahora bien, la idea de una comunidad de comunicación descansa en idealizaciones. A nuestro juicio, esas idealizaciones se pueden interpretar de (por lo menos) dos maneras. Así, los presupuestos que los hombres tienen que hacer siempre que entablan pretensiones de validez (entre ellos figuran el que sus argumentos convencen a los demás y el que por el momento no han sido refutados) pueden interpretarse como idealizaciones. En estas idealizaciones no se excluye, naturalmente, que haya argumentos que puedan llevar a los hombres a revisar sus pretensiones de validez. Conforme a una segunda interpretación, esas idealizaciones pueden referirse a un consenso definitivo y a los presupuestos comunicativos ligados con ello, como es el de una comunidad ideal de comunicación que los hombres anticiparían al entablar pretensiones de validez. Albrecht Wellmer ha mencionado que la interpretación de las idealizaciones señalada en último lugar carece por entero de sentido. Si en un determinado punto futuro de la historia se alcanzase la comunidad ideal de comunicación, entonces ello significaría el fin de toda forma de comunicación humana. Pues en una comunidad ideal de comunicación se niegan las condiciones de posibilidad de aquello que se idealiza. Pese a esta crítica, usted se sigue ateniendo al concepto de una comunidad ideal de comunicación. La comunidad ideal de comunicación sirve de trasfondo para percibir y articular desviaciones respecto del modelo de la sociación comunicativa pura* (Facticidad y validez). *Pues con ello cabe hacer visibles los momentos de inercia que son inherentes a los procesos de formación de la opinión y la voluntad, por ejemplo, hacer visibles asimetrías con respecto a la información de que se dispone, así como en lo tocante a la desigual distribución de competencias y conocimientos. El modelo de la sociación comunicativa pura puede tener, cuando lo entendemos correctamente, dos funciones distintas. En primer lugar, puede*

ayudar cuando se quieren sacar a la luz los inevitables momentos de inercia, y en segundo lugar, servir como criterio normativo para una crítica de las relaciones de poder existentes en el espacio público político. Ahora bien, ¿es menester el concepto de una comunidad ideal de comunicación para, como usted afirma, identificar los inevitables momentos de inercia? ¿No bastan para ello los medios sociológicos habituales o la filosofía de un Foucault? ¿Y no se cuidan precisamente los distintos procesos de globalización de que cristalicen criterios normativos universales, que ciertamente son imprescindibles para una crítica de la sociedad? Con otras palabras, ¿no conduciría ese creciente grado de interdependencia cultural, ecológica y económica a que se desarrolle ese lenguaje común "que es menester para la percepción y articulación de relevancias y criterios concernientes a la sociedad global" (Facticidad y validez)? *¿No se podría prescindir de ese concepto de comunidad ideal de comunicación, limitándonos así a la interpretación de las idealizaciones dada en primer lugar?*

—Cuando se introducen el mundo de la vida y la acción comunicativa como conceptos complementarios y se dice que el mundo de la vida se reproduce a través de la acción comunicativa, entonces sobre los valores, las normas y sobre todo acerca del uso del lenguaje orientado al entendimiento, se echa una carga en lo referente a la integración que esos valores, normas y empleo del lenguaje sólo podrían soportar en una sociedad que satisficiese al modelo intencionalista de la "sociación" comunicativa pura. Contra este idealismo hermenéutico me puse ya a la defensiva en *Teoría de la acción comunicativa.* Ahora, junto con Bernhard Peter *(La integración de las sociedades modernas,* Francfort, 1993), he emprendido otro camino para expresar mis objeciones contra tal malentendido idealismo de la integración social que, sin embargo, mucha gente falsamente me atribuye. Objeciones y reservas de este tipo podrían también expresarse en el lenguaje de la teoría de sistemas de Luhmann o en el lenguaje de la teoría del poder de Foucault. En vez de eso, hago un uso metodológico de la "comunidad ideal de comunicación" para hacer visibles los inevitables momentos de inercia de la sociedad. Éste no puede ser el punto en cuestión.

Por lo demás, yo, junto con Wellmer, critico como ejemplos de una *fallacy of misplaced concreteness* la idea que Peirce y Apel se hacen de una comunidad ideal de comunicación, así como mi propio concepto de "situación ideal de habla". Estas imágenes son concretistas porque sugieren un estado final alcanzable en el tiempo, y no es eso de lo que se puede estar hablando. Pero sí me atengo al contenido idealizador de los inevitables presupuestos pragmáticos de una praxis en la que, en idea, no deberían acabar imponiéndose sino los mejores argumentos. Pues abandonado el concepto de verdad como correspondencia, el sentido incondicionado de las pretensiones de verdad sólo puede justificarse por referencia a una "justificación en condiciones ideales" (Putnam).

Cuando se analiza el concepto de "verdad" en términos de justificación el problema es entonces evitar el equiparar la verdad con la aceptabilidad racional; pues lo que de forma racional se tuvo por verdadero puede resultar falso. Llamamos "verdadero" a un enunciado cuando estamos convencidos de que también en el futuro resistirá a todas las objeciones, lo cual no excluye que hayamos podido equivocarnos. Pero sólo cuando pese a su falibilidad tenemos *incondicionalmente* los enunciados por verdaderos, estamos también dispuestos, sobre la base de esas convicciones, a construir puentes y a subir a los aviones y, en general, a asumir los riesgos de la acción. Este sentido de incondicionalidad, que es el que da expresión a la diferencia entre verdad y aceptabilidad racional, o que es lo que la diferencia entre verdad y aceptabilidad racional revela, sólo podrá expresarse, empero, en términos de justificación si entendemos nuestra praxis de justificación, es decir, nuestra argumentación, como ingrediente de una práctica en algunos aspectos ideal: nuestras convicciones han de poder formarse incluso ya hoy a la luz de todas las mejores informaciones y razones disponibles, han de formarse, digo, sin coerciones, es decir, sólo bajo la coerción sin coerciones que ejerce el mejor argumento. En el pasaje de *Facticidad y validez* al que usted alude (FuG, p. 392), se dice en este sentido:

> Los presupuestos contrafácticos de los que han de partir los participantes en la argumentación, ciertamente abren una perspectiva

desde la que trascienden la provincialidad de sus propios contextos espacio-temporales, de los que no pueden escapar ni sus acciones ni sus vivencias, es decir, pueden hacer justicia al sentido *trascendedor* que las pretensiones de validez comportan. Pero con esas pretensiones de validez de tipo *trascendedor* no se ponen a sí mismos en el más allá trascendental de un reino ideal de seres inteligibles.

Y a tales formas de argumentación, en las que pueden desempeñarse o resolverse discursivamente pretensiones de validez, he de recurrir también si la legitimidad del derecho ha de deberse a propiedades del proceso democrático de creación del derecho. El procedimiento democrático sólo puede fundar una *presunción* de racionalidad de los resultados que se producen conforme a él, si y en la medida en que, junto con la institucionalización jurídica de las correspondientes formas de argumentación (y negociación), queda garantizada una formación de la opinión y de la voluntad, que sea discursiva en el sentido mencionado. Criterios normativos convincentes sólo se forman bajo tales condiciones. No son algo que resulte de forma espontánea como pura consecuencia de procesos de globalización.

—*Sólo considerado formalmente es el espacio público político un lugar de igualdad, es decir, el igual* status *jurídico que todo ciudadano o ciudadana tienen en un determinado Estado no significa todavía que se den las mismas posibilidades de influir sobre los procesos de formación de la opinión y la voluntad. El poder político sigue estando todavía desigualmente distribuido conforme a clase, sexo y pertenencia étnica. El surgimiento de una subclase de pobres en muchos Estados democráticos, la subparticipación de las mujeres en la política y los disturbios que, por ejemplo, estallaron en Los Ángeles tras el juicio contra los policías que habían maltratado a Rodney King son buenos ejemplos de ello. ¿En qué medida, con la teoría formal de la lucha política, que usted desarrolla, cabe hacer frente no sólo a la crítica comunitarista del formalismo liberal, sino también a la crítica marxista de ese formalismo? ¿Cuál es su posición, por ejemplo, respecto a la regulación de cuotas en relación con las mujeres o con miembros de minorías étnicas, a fin de aumentar las posibilidades de su participación política?*

—Las luchas por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho sólo poseen fuerza legitimadora en la medida en que todos los grupos puedan tener acceso al espacio público político, puedan hacer oír su voz, puedan articular sus necesidades y nadie sea marginado o excluido. Ya desde el punto de vista de la representación y de la "cualificación de ciudadanos", es importante asegurar las condiciones fácticas de una utilización de derechos formalmente iguales, que ofrezca verdaderamente una igualdad de oportunidades. Pero esto vale no sólo para los derechos de participación política, sino también para los derechos de participación social y para los derechos de libertad privada; pues nadie podrá actuar de forma políticamente autónoma si no le quedan garantizadas las condiciones para que se produzca su autonomía privada. En este contexto estoy también a favor de la regulación de cuotas, por ejemplo, a favor de una política del *preferred hiring* en todos los sectores del sistema educativo y del sistema ocupacional cuando sólo por esta vía sea posible asegurar para grupos histórica y estructuralmente perjudicados un "valor igual" de unos derechos formalmente iguales. Esas medidas tienen la finalidad de hacer recuperar el terreno o tiempo perdidos al grupo desfavorecido, y, por tanto, sólo pueden tener un carácter temporal.

—*Si se atiene uno a los criterios de pertenencia establecidos en las democracias modernas, entonces los hombres son miembros de una determinada sociedad que tienen derechos ciudadanos. Por tanto, la soberanía popular se refiere a todos los hombres que tienen derechos ciudadanos dentro de una determinada sociedad. Los derechos ciudadanos son de carácter excluyente, pues comportan una diferenciación entre miembros de esa comunidad jurídica y no miembros de esa comunidad jurídica, es decir, entre ciudadanos y extraños. A los derechos del hombre, si se les entiende como moralmente fundados, les falta la referencia a una determinada sociedad, y por tanto se distinguen de los derechos ciudadanos. Los derechos del hombre son inclusivos o incluyentes, porque en contraposición con los derechos ciudadanos, que por lo general están ligados al territorio de un determinado Estado nacional, tienen un carácter transnacional, universal. En la filosofía política ha venido*

desarrollándose una discusión hasta hoy —el debate entre liberales y comunitaristas lo testimonia— sobre la cuestión de si los derechos del hombre y los derechos del ciudadano guardan una relación de tensión entre sí o se fundamentan recíprocamente. Tal como lo ve usted, y es lo que hace al fundamentar el "sistema de los derechos" en términos de teoría del discurso, se da una interna conexión entre derechos del hombre y derechos del ciudadano. Esta conexión "radica en el contenido normativo de un modo del ejercicio de la autonomía política que no puede quedar asegurado sólo por el tipo de universalidad que caracteriza a la ley, sino que sólo puede venir asegurado por la forma de comunicación que representa una formación discursiva de la opinión y la voluntad" (Facticidad y validez). *Si no hemos entendido mal, en la deducción de ese "sistema de los derechos básicos" usted parte de la ficción metodológica de una sociedad sin Estado. En la dura realidad, el* status *positivo-jurídico de los derechos del hombre es precario: muchos sistemas de derecho positivo, es decir, los sistemas jurídicos de muchos Estados nacionales, pueden resistirse a la presión moral que dimana de esos derechos. Y, así, recurriendo a la soberanía popular se legitima a menudo una situación que desde la perspectiva de los derechos del hombre —el debate sobre el derecho de asilo es un ejemplo de ello— es totalmente deplorable. Plantéase entonces la cuestión de cómo tender un puente entre la conexión interna señalada por usted entre los derechos del ciudadano y los derechos del hombre, por un lado, y el fáctico campo de tensiones entre esas dos clases de derechos, por otro. ¿Considera usted su "sistema de los derechos" como un trasfondo crítico sobre el cual dar un repaso normativo al precario* status *que los derechos del hombre pueden tener en los sistemas de derecho positivo? Y mientras no exista ninguna sociedad mundial, ¿se da una jerarquía moral entre los derechos del ciudadano y los derechos del hombre? La "dignidad humana" y la "integridad corporal", ¿no han de anteponerse a la soberanía popular en determinadas situaciones, pensemos por ejemplo en la Guerra Fría sustituida por la guerra caliente en la antigua Yugoslavia? El* status *de los derechos del hombre, ¿no depende de la realización de derechos ciudadanos de carácter cosmopolita y, por tanto, de un monopolio de la violencia a nivel mundial?*

—Éstas son muchas preguntas a la vez. En primer lugar, yo distingo entre derechos del hombre fundados moralmente y derechos del hombre de carácter jurídico que han cobrado validez positiva, es decir, que se han vuelto vigentes a través de las constituciones, es decir, que han sido provistos de la garantía de ser impuestos por medio del poder de sanción estatal dentro del orden jurídico vigente en cada caso. Por el propio contenido universal que tienen, esos derechos fundamentales empujan, por así decir, por sí mismos a la realización de un Estado cosmopolita en el que los derechos del hombre cobren en todo el mundo el *status* y la validez de derecho positivo. Tal Estado cosmopolita no pueden asegurarlo solamente los tribunales internacionales; para ello sería menester una ONU capaz de decidir y actuar, que pudiese emplear fuerzas propias en las intervenciones que se decidiesen, en lugar de delegar simplemente esas decisiones en las grandes potencias, las cuales toman en préstamo la legitimación de la ONU para lo que en realidad son sus *propias* guerras. Otro caso completamente distinto es cuando derechos fundamentales vigentes quedan restringidos por decisión del Parlamento y —como ha ocurrido entre nosotros en el caso del derecho de asilo— quedan *de facto* vacíos de su contenido.

Pero, en segundo lugar, este caso lo menciona usted como ejemplo de una nada buena competencia entre derechos del hombre y derechos del ciudadano, incluso de una sumisión de los derechos clásicos de libertad —*life, liberty, property*— a la soberanía del legislador. Pero consideradas las cosas normativamente, el legislador político, ni en Alemania ni en ninguna otra parte, está facultado para restringir o abolir derechos fundamentales. El Tribunal Constitucional puede anular tales decisiones por vía del control de normas. La cuestión de si la nueva ley de asilo está formulada tan cuidadosamente como para poder resistir el examen del Tribunal Constitucional, es una cuestión de expertos en la que yo aquí no sabría entrar.

Finalmente, usted se interesa por la relación entre soberanía popular y derechos del hombre en general. El ejemplo de la guerra civil en Bosnia no está del todo bien elegido si lo

que usted quiere es subrayar su preocupación por que no se efectúe ningún tipo de rebajas en la comprensión que el liberalismo tuvo de los derechos del hombre. En mi libro he tratado de mostrar cómo puede hacerse justicia a nuestra intuición de que los derechos del hombre no tienen por qué ser encasquetados al legislador soberano, ni tampoco pueden ser simplemente instrumentalizados por éste para sus propios fines. La autonomía privada y la autonomía ciudadana se presuponen recíprocamente. Y esta cooriginalidad de la soberanía popular y los derechos del hombre se explica porque la práctica de la autolegislación ciudadana tiene que institucionalizarse en forma de derechos de participación política; pero esto presupone el *status* de personas jurídicas como portadores de derechos subjetivos; y tal *status* no puede existir sin los clásicos derechos de libertad; no puede haber derecho positivo sin tales derechos; y el derecho positivo es precisamente el único lenguaje en que los ciudadanos pueden asegurarse y garantizarse mutuamente la participación en la práctica de la autolegislación, es decir, la participación en la producción de leyes que sólo así pueden entenderse como leyes que los ciudadanos se imponen a sí mismos.

—El concepto de sociedad articulado en dos niveles que usted expuso en Teoría de la acción comunicativa *le permitió criticar y diagnosticar lo que llamó "colonización del mundo de la vida". La intervención en la reproducción simbólica del mundo de la vida por parte de los subsistemas regidos por medios (es decir, por parte de la economía y del Estado, con instrumentos monetarios e instrumentos burocráticos), usted la ilustra recurriendo al ejemplo de la juridificación de ámbitos de acción estructurados comunicativamente. La tesis de la colonización le permitió hacer una crítica de ese medio que representa el derecho. Da la impresión de que en* Facticidad y validez *renuncia usted a efectuar ese tipo de crítica del medio que el derecho representa. ¿Qué papel siguen desempeñando todavía en la crítica que usted hace de la sociedad esa clase de tendencias a la juridificación? ¿Ha abandonado la tesis de la colonización? ¿Qué medios conceptuales suministra* Facticidad y validez *para explicar y criticar los efectos de la juridificación en ámbitos tales como la familia, la escuela y la política social? ¿Y cómo valora usted en este contexto el desplazamiento de las decisiones políticas del Parlamento y el gobierno al Tribunal Constitucional? ¿No representa esto último una juridificación de la política, peligrosa para la democracia?*

—Me he corregido en un punto *(Facticidad y validez):* ya no creo que la juridificación sea una consecuencia inevitable del Estado social. Pero fenómenos de juridificación a los que me refiero bajo el rótulo de "paternalismo del Estado social" siguen siendo para mí tan relevantes como antes, porque trato de mostrar que el retorno al modelo liberal, hoy tan en boga bajo el rótulo de "sociedad de derecho privado", no representa ninguna salida al dilema de que una libertad otorgada en términos paternalistas significa a la vez una pérdida de libertad o una substracción de libertad. A partir de ese planteamiento yo desarrollo un modelo procedimentalista de derecho: en las complejas relaciones y situaciones del Estado social, los sujetos de derecho privado no pueden en absoluto llegar a gozar de iguales libertades objetivas si en su papel de colegisladores políticos no hacen uso de sus libertades comunicativas ni participan en debates públicos sobre la interpretación de las necesidades, de suerte que sean los propios ciudadanos los que desarrollen los criterios y pautas conforme a los que lo igual debe ser tratado igual y lo desigual, desigual.

En lo que concierne a la juridificación de la política, el Tribunal Constitucional desempeña, ciertamente, un desafortunado papel en la medida en que ejerce funciones de una especie de legislador lateral. El Tribunal no debería confundir la Constitución con un "orden concreto de valores" y en los procedimientos de control de normas se debería limitar en lo esencial a vigilar que la producción de derecho haya tenido en efecto carácter democrático, es decir, a vigilar que en la producción legislativa se cumplan efectivamente los exigentes presupuestos normativos del proceso democrático. Si nuestro Tribunal Constitucional pusiese en la base de sus decisiones tal autocomprensión procedimentalista, no hubiera podido rechazar, por ejemplo, la ley del aborto que el Parlamento había aprobado con una convincente mayoría que abarcaba a todos los grupos parlamentarios, tras una exhaustiva prepa-

ración discursiva en el espacio público político y tras repetidas y concienzudas discusiones de todos los argumentos y contraargumentos en las propias filas, o por lo menos no hubiera debido rechazarla sin aducir ninguna *otra* clase de razones.

—La República Federal de Alemania estableció tras 1945 una democracia medianamente racional. Por nuestra parte, somos de la opinión de que los derechos fundamentales y las instituciones democráticas no representan todavía ninguna garantía de que una democracia funcione bien. Si los ciudadanos no llevan a la práctica sus posibilidades de participación y pierden su confianza en la política —los "votos de protesta" y el "hastío de la política" son síntomas de ello—, la democracia correrá peligro. Por eso los procesos democráticos de aprendizaje —condicionados entre otras cosas por nuestras experiencias históricas y por la "mayoría de edad" que nos haya proporcionado nuestra propia educación— son, a nuestro juicio, muy importantes para que una democracia funcione bien. En su ensayo titulado "La segunda mentira de la República Federal: de nuevo somos normales" habla usted de dos de esas mentiras, es decir, de dos autoengaños colectivos que afectaron de lleno a la República Federal después de 1945. El primer autoengaño procedía de la época de Adenauer: "Todos somos demócratas". Pues bien, usted afirma que desde 1989 parece estar naciendo otro de esos autoengaños: "De nuevo somos normales". ¿Puede explicarnos qué es lo que usted entiende por el segundo de esos autoengaños?, pues para los escandinavos que no están muy familiarizados con la historia alemana quizá no resulte directamente inteligible a qué se está refiriendo. ¿En qué medida estos dos autoengaños colectivos han supuesto un menoscabo para los procesos de aprendizaje democrático en la República Federal de Alemania? Y hablando de procesos de aprendizaje democrático, ¿no representan a ese respecto los años 1989-1990 una profunda cesura, ya que durante el proceso de unificación no se quiso abordar una refundación republicana de Alemania?

—Sospecho que el hastío de la política, que no sólo se da en la República Federal de Alemania, tiene razones diversas, razones que se contraponen y mutuamente se debilitan y razones que mutuamente se refuerzan. Por un lado, los ciudadanos están descontentos porque en las acostumbradas vías de un panorama de partidos estatalizado no ven posibilidades suficientes para intervenir en política de un modo que tenga sentido; en las actividades de las asociaciones locales de nuestros partidos, algunas actividades que discurren en el vacío, se ve cuántas energías, que al final quedan en barbecho, son administradas allí y se les acaba imponiendo silencio. Por otra parte, este deseo de más democracia se entrecruza con el deseo autoritario de simplificar un mundo supercomplejo mediante recetas simples y hombres fuertes. Estos viejos estereotipos de aversión contra la política porque "los políticos hablan mucho y no dicen nada" y porque "los partidos no hacen más que pelearse" se ven, finalmente, impulsados por el miedo a perder los ingresos y a perder el *status*, riesgos que se atribuyen a un desenvolvimiento económico, políticamente ya no dominado y que parece atenerse al modelo de un *jobless growth*. Manifiestamente, la política de los Estados nacionales está desbordada por los problemas surgidos a nivel mundial, y ahora también por los problemas que en el interior han generado los primeros. Pues la competencia con los sistemas del socialismo estatal no la ganó el capitalismo, sino que la ganó un capitalismo domesticado en términos de Estado social en las circunstancias favorables de la época de posguerra; y es este capitalismo el que está hoy en disolución. Esta situación objetivamente difícil exige nuevas soluciones, para las que no basta la fantasía desarrollada hasta ahora.

Sobre este trasfondo general, la República Federal de Alemania tiene que hacer frente además a las consecuencias de la acelerada anexión de la antigua República Democrática, efectuada administrativamente y acompañada de grandes y equívocas consignas. Hasta dónde llegará la desintegración social y hasta qué punto aumentará el peligro para la estabilidad interna, es algo que hoy nadie puede decir. En una buena parte de la población, las tendencias nacionalistas no están muy marcadas en vista de los problemas intraalemanes de distribución. Lo que sí observamos es una especie de nacionalismo de élite, protagonizado por intelectuales, que trata de llenar el vacío moral causado en 1990 por la evitación a toda

costa de cuanto sonase a una refundación republicana y su sustitución por equívocas consignas y por construcciones vueltas hacia el pasado. Me da miedo el que aquellos que en 1945 no quisieron tomar nota de la ruptura político-cultural sean ahora quienes más alto proclaman la "nueva normalidad" y la "despedida de la vieja República Federal". Hasta 1989, la civilización política de la República Federal de Alemania había hecho progresos; la cuestión es si podremos proseguir ese proceso en la República Federal ampliada, o de nuevo nos va a poder dar alcance el pasado. Es una suerte que Kohl se siga ateniendo decididamente hasta hoy a una rápida Unión Europea.

—En su artículo "Ciudadanía e identidad nacional" usted critica la falta de democracia de la Unión Europea, pero expresa también unas "expectativas cautamente optimistas" (Facticidad y validez) *en lo concerniente al desarrollo europeo. Ahora bien, la internacionalización de la democracia parece resultar más difícil que la de la economía o la de la administración. Por eso no vemos del todo clara la razón de su cauteloso optimismo. ¿Es que una organización como la Unión Europea, precisamente a causa de su carácter transnacional, no plantea nuevas exigencias a la democracia? ¿Qué extensión y diferenciación puede llegar a alcanzar un espacio público político sin que los ciudadanos particulares, se vean completamente desbordados a causa de la complejidad e inabarcabilidad de la sociedad? ¿Es realizable una democracia radical dentro de la Unión Europea?*

—Nosotros los alemanes necesitamos la unión política aunque sólo sea para protegernos de nosotros mismos, para protegernos de esas fantasías de una "gran potencia en el centro de Europa mirando al Este". Por la misma razón, nuestros vecinos deberían tener interés en incluir y ligar a Alemania en una política exterior y en una política de seguridad comunes. Pero esto es algo que de verdad sólo puede conseguirse en el marco de una Constitución europea común. En la medida en que las resistencias que se producen en Escandinavia y en otros lugares sólo se dirigen contra una Europa de la burocracia de Bruselas, es decir, contra una unión establecida *sistémicamente*, la cual no tiene todavía un "mundo de la vida" político común que esté a su altura, tales impulsos de crítica y protesta podrían transformarse y convertirse en la exigencia de una Europa democrática. El único obstáculo auténtico consiste en la falta de un espacio público común en el que puedan tratarse temas de *relevancia* común. No deja de ser irónico que el que se establezca o no ese contexto de comunicación, depende principalmente del grupo de los intelectuales, que andan hablando interminablemente de Europa pero sin hacer nada por ella.

VI. ¿APRENDER DE QUÉ HISTORIA?

1989 bajo la sombra de 1945. Sobre la normalidad de una futura República Berlinesa

I

Una nación celebra como día de su liberación el día en que tras casi seis años de guerra de conquista hubo de capitular sin condiciones ante la superioridad de las fuerzas enemigas. Esta interpretación del 8 de mayo de 1945, a la que el presidente de la República Federal, Von Weizsäcker, hace 10 años, otorgó reconocimiento oficial, refleja un conocimiento retrospectivo, pero no una experiencia de aquel momento. Pues en tal momento no había ninguna resistencia que hubiera podido resultar vencedora. El malogrado golpe de Estado de una élite no fue una guerra civil de la que hubiera podido surgir un partido vencedor. Y la sensación de muchos individuos particulares que se sintieron liberados del terror de una dictadura, no era representativa del estado de ánimo de una población abrumada y extenuada, de una población reducida a la miseria y machacada por las graves pérdidas producidas en los combates, por la huida y por la destrucción. La población se había atenido en su mayor parte y durante mucho tiempo a la consigna de "*Ein Volk, ein Reich, ein Führer*" (un pueblo, un imperio, un caudillo) y en modo alguno había olvidado esa complicidad. Para ella, el final de la guerra significaba como mucho una liberación en el sentido psicológico de que un fin del espanto es en definitiva mejor que un espanto sin fin. Pero en general, el 8 de mayo no se vivió en sentido político como una liberación.

Y, sin embargo, hacemos memoria de ese día no sólo con nuestro duelo por las víctimas de la barbarie protagonizada entonces por nuestra propia nación y a la que sólo pusieron término los aliados. Sino que en contra de la experiencia pre-

dominante de quienes vivieron aquel momento celebramos también en numerosos actos públicos el día de la capitulación, no sin una cierta satisfacción por el giro que produjo hacia algo políticamente mejor. Pero no debemos olvidar la distancia histórica, pues de otro modo caeríamos en la tentación de proyectar retrospectivamente nuestra interpretación sobre un pueblo supuestamente oprimido por los nazis, sobre nuestra propia juventud, o sobre nuestros padres y abuelos. Ni tampoco, cortocircuitando las cosas, debemos sustituir esa idea de una liberación respecto del fascismo por otro subtexto que nos justifique, a saber: por el subtexto de una guerra civil mundial, conforme al que siempre habríamos estado ya "en el lado correcto". Esta línea de interpretación condujo a Bitburg. Porque nosotros, los ciudadanos de esta República Federal de Alemania ampliada, sólo podemos convertir sinceramente el 8 de mayo, en tanto que "día de la liberación", en punto de partida de una autocomprensión política si a la vez entendemos (y nos cercioramos de) esa interpretación retrospectiva como resultado de un proceso de aprendizaje que ha durado varios decenios.

Ese proceso colectivo de aprendizaje pudo producirse en la República Federal de Alemania de forma distinta y de modo más fácil que en la República Democrática. Por eso, cuando tratamos de explicarnos las distancias históricas hemos de ser equitativos con las diferencias. ¿Qué aspecto ofrecería, por ejemplo, la comparación entre la masa de los simpatizantes del régimen nacionalsocialista, integrados enseguida bajo Adenauer sin que pronunciaran palabra, y aquellos que en el otro lado empezaron ligando sus esperanzas socialistas —compartidas por tantos— a un régimen de partido comunista? Los alemanes que se reencontraron al oeste de la zona de ocupación soviética tuvieron la mejor suerte, no sólo en sentido material, pues también para un cambio de mentalidad se dieron aquí las condiciones objetivamente más favorables.

El restablecimiento del Estado democrático de derecho, la inclusión en la Alianza Atlántica y la fundamental mejora de la situación económica fueron los ingredientes centrales. Y, además, se había acabado también con las cargas que todavía habían pesado sobre la República de Weimar, a saber: con

el centralismo prusiano, con el desequilibrio y enfrentamiento de las confesiones religiosas, con la posición de predominio y la fuerza de formar tradición que tenía el ejército, y en general con la importancia política que tenían algunas élites enraizadas en estructuras sociales de tipo tradicional. La situación de enfrentamiento entre las superpotencias obligó además a un saludable primado de la política interior, y el impulso experimentado por la economía en el periodo de reconstrucción abrió la posibilidad y el espacio para la construcción y sucesiva ampliación del Estado social. La pérdida de la soberanía estatal y nuestro propio interés facilitaron, finalmente, nuestra inserción en la Comunidad Económica Europea, inserción ésta que se buscó enérgicamente. Y así, los ciudadanos, bajo las circunstancias de una sociedad crecientemente próspera, pudieron cobrar confianza en su sistema político.

La sola oportunidad de la vinculación con Occidente, pese a lo convincente que su aprovechamiento resultó, no fue suficiente para que en la mayor parte de la población esa "confianza en el sistema" se transformara también en mentalidad democrática. De ese habituarse a las ventajas de una vinculación político-estratégica a Occidente tenía que surgir todavía una orientación político-cultural hacia ese mismo Occidente. Los ciudadanos tenían que convencerse de la sustancia normativa de las tradiciones políticas desarrolladas en Occidente y redescubrir en las propias tradiciones la mutilada herencia del Humanismo y de la Ilustración. Pues una república no tiene en definitiva otra estabilidad que la que le confieren las raíces que los principios de su Constitución echan en las convicciones y prácticas de sus ciudadanos. Y tal mentalidad sólo puede formarse en el contexto de una cultura política acostumbrada a la libertad y al debate; se produce por medio de la crítica y la discusión en las distintas escenas de un espacio público no sometido a tutela, accesible todavía a los argumentos, y no arruinado por ninguna televisión privada; precisamente una trama tal de motivos y mentalidades, de formas de comunicación y prácticas, no creable con medios administrativos, es el indicador del grado de civilidad, civismo o civilización política de una comunidad.

Mi tesis es que la República Federal de Alemania sólo se civilizó políticamente de esa suerte a medida que fueron aflojándose nuestras barreras perceptivas frente a una ruptura civilizatoria en la que hasta entonces a nadie se le había ocurrido siquiera pensar. Hubimos de aprender a confrontarnos públicamente a nosotros mismos con un pasado traumático. El que en una sociedad culturalmente muy civilizada como lo era la alemana sólo *tras* Auschwitz pudiera formarse una cultura política liberal, es una de esas verdades que resultan bien difíciles de digerir. El que se formara *a través* de Auschwitz, es decir, mediante una reflexión sobre lo incomprensible, resulta menos difícil de entender si se piensa en lo que los derechos del hombre y la democracia significan en su núcleo, a saber: la simple expectativa de no excluir a nadie de la comunidad política y de respetar por igual la integridad de cada uno y de todos, es decir, la integridad del otro precisamente en esa su otredad o alteridad.

II

Hasta 1989 teníamos buenas razones para considerar 1945 ciertamente no como un punto cero, pero sí como una cesura en la reciente historia alemana. Desde 1989 muchos se plantean la cuestión de cuál es en realidad el alcance de esa cesura. Con esa fecha se asocian, pues, nuevas incertidumbres alemanas. La entrada en la República Federal de Alemania de los *Länder* de la antigua República Democrática, efectuada el 3 de octubre de 1990, no significó una refundación republicana. A la unificación no le precedió ningún tipo de debate sobre el autoentendimiento político, ninguna discusión sobre el papel de la República Federal ampliada ni tampoco acerca de qué podían esperar ambas partes legítimamente la una de la otra. Esto tuvo buenas y malas consecuencias. El nacionalismo de élite de un puñado de políticos e intelectuales no encontró eco entre la población por la sencilla razón de que los problemas de distribución, que se salvaron u obviaron apresuradamente como se pudo y que no fueron abordados precisamente en términos de solidaridad, estimulan de forma

persistente el autointerés ilustrado de ambas partes. Más grave es el resentimiento que seguirá operando todavía incluso en la próxima generación de nuestros compatriotas del Este, que se sienten administrativamente depurados, rechazados y devaluados. Pero en nuestro contexto es mucho más importante una tercera consecuencia: las cuestiones esenciales concernientes a la autocomprensión política permanecen abiertas, en especial la cuestión de cómo hemos de entender la "normalidad" de la República Berlinesa que se avecina.

En la vieja República Federal de Alemania se había desarrollado un cierto olfato para la dialéctica de la normalización, es decir, un cierto olfato respecto a que sólo la evitación de una conciencia de "normalidad" que se saliese con las suyas tapándolo todo, permitió también que se produjeran en nuestro país circunstancias medianamente normales. ¿Es que vamos a acabar ahora con todo ello? ¿Habremos de someter a revisión nuestra comprensión de la cesura de 1945 a la luz de los acontecimientos de 1989-1990? ¿O es que va a resultar que fue en vano el que una abisal ironía de la historia marcase con tan ambivalente significado la fecha del 9 de noviembre, de la que como siempre seguimos haciendo memoria aquí en la *Paulskirche* como fecha de la noche del Pogromo?* ¿Es que *for the time being* no tiene que permanecer para nosotros los alemanes el año 1989 bajo la sombra del año 1945, ya que sólo a la luz de ese rodeo es como podemos aclararnos sobre el futuro de nuestra existencia política?

Esto puede entenderse como una cuestión de puntuación histórica. Los historiadores escriben textos. La propia gramática de la narración les obliga a organizar sus frases de suerte que la secuencia de los sucesos narrados venga articulada por comas, puntos, párrafos y divisiones en capítulos. Surgen así inevitablemente cesuras más o menos profundas, contextos o conjuntos más o menos unitarios. Tales cesuras efectuadas retrospectivamente son relativas porque sólo el arte, no la historia, conoce comienzos radicalmente nuevos. Pero para la autocomprensión de aquellos que están en esas

* Alusión a una coincidencia de fechas. Noche del 9-10 de noviembre de 1938: *La Kristallnacht* o noche del Pogromo contra los judíos; noche del 9-10 de noviembre de 1989: noche de la caída del muro de Berlín. [N. del T.]

tradiciones y que pueden decir que sí o que no, es decir, que pueden proseguir o interrumpir esas tradiciones, esas cesuras históricas cobran a menudo un sentido orientador de la acción, el sentido de puntos cardinales. Hasta ahora, las exposiciones históricas de nuestra historia reciente se han distinguido fundamentalmente entre sí por sus planteamientos metodológicos; o venían introducidas por propuestas teóricas, o eran más bien de carácter narrativo; o venían planteadas en términos de historia social, o más bien en términos de historia política y cultural; o eran de tipo estructuralista, o se centraban más bien en personas. Pero siempre un punto cardinal lo constituía el giro que se producía en 1945. Esto parece haber cambiado. Si no me equivoco, se perfilan dos lecturas revisionistas que efectúan una puntuación distinta de esa historia contemporánea.

Para una de esas lecturas, la historia nacional constituye el hilo conductor. Desde la perspectiva del restablecimiento del Estado nacional, son las continuidades de la evolución histórica desde la fundación del *Reich* de Bismarck las que pasan a primer plano. La nación, dividida en 1945, sólo recobró su forma normal tras 1989. Por eso, los pasados 50 años aparecen como un periodo de excepción durante el cual la República Federal de Alemania, a título de una Federación Renana que no podía tomarse completamente en serio, se ganó una existencia más o menos digna y amable a la sombra de la historia universal. La otra lectura se sirve como hilo conductor de la versión que Carl Schmitt da al tema de la guerra civil mundial. Desde la perspectiva de una lucha del Occidente liberal contra el bolchevismo, el régimen nacionalsocialista sólo aparece como un centinela, por radical o degenerado que ese centinela fuese, de una burguesía occidental que se afirma a sí misma. La transitoria alianza contra una Alemania aislada se considera una especie de malentendido que quedó aclarado durante el periodo de la Guerra Fría. Como final de tal periodo, la historia contemporánea, descarrilada desde 1917 en términos totalitarios, retorna felizmente a las vías normales de unas historias nacionales de carácter cuasinatural.

Ambas lecturas concuerdan en la consecuencia de que el

cambio de época que se produce en 1989-1990 da fin a una anomalía transitoria que ha cerrado la aparente cesura de 1945 y relativizado benignamente la ruptura de civilización. Ese cambio de época promete a la Alemania convertida en soberana una existencia normal en el centro de Europa sin "miedo al poder". El cambio de época que a la vez allana el camino para un retorno a un *statu quo ante* más afortunado, despierta una expectativa dialéctica: por un lado, problemas totalmente nuevos exigen respuestas totalmente nuevas; pero esas respuestas habrían de extraerse de los sellados tesoros de una tradición con la que desde 1945 rompimos de forma "poco honrosa".

Esto puede explicar también el curioso interés por autores que pasan de los cien años. Me refiero a esa avidez y curiosidad de anticuarios por aquel patrón revolucionario-conservador de lo totalmente nuevo en lo totalmente viejo, que, en efecto, para la desengañada generación de aquellos tenientes que retornaron de la primera Guerra Mundial había conservado todavía la fascinación de lo enteramente moderno. Quizá esa sofocante mezcla de sentimiento de orto y de sentimiento de fin de época explique también la debilidad analítica y lo difusamente sentimental de una escena intelectual que con su desaliñada cháchara, sus injurias proferidas desde los medios de comunicación y esa su pretensión de profundidad de tipo joven-conservador, ni siquiera trata ya de ocultar el estado de postración en que ha caído la discusión pública. Las idas y venidas con la expresión *political correctness*, sólo entendida a medias, delatan desinhibición normativa y desdiferenciación cognitiva en el trato con temas muy sensibles. La crítica de este reciente anglicismo viene a acabar siempre en una polémica contra los "beneficiarios del enfrentamiento con el pasado". Esta tendencia es lo que une al suplemento del *Frankfurter Allgemeine* (del 13 de junio y 20 de marzo de 1995) con una nueva derecha, que no es tan nueva. ¿No debiéramos respirar tranquilos cuando el presidente de la República Federal Alemana domina en Dresde sin falsos tonos una difícil situación?

La pregunta abierta acerca de la correcta puntuación de nuestra época acabarán respondiéndola los historiadores.

Tales puntuaciones se desplazan, ciertamente, con las situaciones hermenéuticas de partida, es decir, con las expectativas de futuro de cada presente; pero no se les puede manipular a voluntad. Ahora bien, no podemos esperar al cuarto tomo de la *Historia social de Alemania* de Hans Ulrich Wehler. Por eso, me voy a permitir como no historiador, y más bien generalizando en términos de ciencias sociales, una breve reflexión sobre los logros y límites del Estado nacional. Pues lo que podamos haber ganado para nuestro futuro con el feliz restablecimiento de la unidad de un Estado nacional roto hace decenios, depende de cómo valoremos el futuro del Estado nacional en general.

III

Desarrollaré la tesis siguiente: las diversas tendencias a la globalización del tráfico, de los contactos y de las comunicaciones, de la producción económica y de su financiamiento, de las transferencias en tecnología y armamento, del comercio de drogas y de la criminalidad, y sobre todo de los peligros tanto estratégicos como ecológicos, nos confrontan con problemas que ya no pueden solucionarse dentro del marco del Estado nacional. El vaciamiento de la soberanía del Estado nacional seguirá ahondándose y, por tanto, resulta imprescindible proseguir con la ampliación de las facultades de acción política a nivel supranacional. "Globalización" significa, por otra parte, un ulterior grado de abstracción que representa una amenaza para la ya frágil cohesión social de las sociedades nacionales. Este ulterior grado de abstracción no hace sino proseguir un proceso que ya conocemos por la Edad Moderna europea. Al desafío de encontrar una nueva forma de integración social fue una convincente respuesta la forma de organización que representa el Estado nacional. Ello sugiere la consecuencia de que precisamente hoy, cuando con voluntad y conciencia queremos emprender el camino hacia sociedades posnacionales, deberíamos orientarnos por el ejemplo que representaron los logros del Estado nacional en lo que a integración social se refiere. Pues de otro modo

surgirían solamente nuevas organizaciones mientras que se quedarían en la cuneta el Estado de derecho y la democracia. Como ya delata la denominación de "Naciones Unidas", la sociedad mundial se articula actualmente en Estados nacionales que mutuamente se reconocen como sujetos de derecho internacional. El tipo histórico que representa el Estado nacional surgido en el oeste y en el norte de Europa y transmutado por la Revolución estadunidense y la Revolución francesa, se impuso mundialmente. Resultó ser superior a las formas que podían hacerle la competencia, tanto a las ciudades-estado como a las federaciones entre ciudades, como a los sucesores modernos de los antiguos imperios; con China se transforma ante nuestros ojos el último imperio de ese tipo. Este éxito del Estado nacional procede, en primer término y naturalmente, de las ventajas del Estado moderno *como tal.* El Estado administrativo y fiscal, que por lo demás reclama para sí el monopolio de la violencia, dejó en buena parte las tareas productivas a una economía diferenciada del Estado; y así el tándem de Estado burocrático y economía capitalista se convirtió en el medio con que se llevó adelante el proceso de modernización social.

Hoy todos nosotros vivimos en sociedades nacionales que deben su unidad a una organización estatal de este tipo. Tales Estados existían, ciertamente, antes de que existiesen "naciones" en sentido moderno. Sólo desde la Revolución francesa se fundieron Estado y nación dando lugar al Estado nacional. ¿Qué es lo específico de esa fusión o conexión? Permítanme interpretar desde sus resultados y reduciéndolos a un común denominador procesos muy ramificados y de larga duración que abarcaron todo el siglo XIX. La "invención del pueblo-nación" (H. Schulze) tuvo un efecto catalizador para la democratización del poder estatal, pues una base democrática para la legitimación de la dominación política no hubiera surgido sin conciencia nacional. Fue la nación la que fundó un contexto o nexo de solidaridad entre personas que hasta entonces habían resultado extrañas las unas a las otras. (Todavía la expresión "recargo o suplemento de solidaridad" tiene esa connotación histórica original.) El logro del Estado nacional consiste, pues, en que resuelve dos problemas en

uno: empieza haciendo posible un nuevo modo de legitimación mediante una nueva forma de integración social.

A grandes rasgos, el problema de legitimación se produjo porque la escisión religiosa condujo a la privatización de la fe y, por tanto, privó también gradualmente a la legitimación política del fundamento religioso que representaba esa "gracia de Dios" por la que los reyes eran reyes: el Estado secularizado hubo de justificarse a sí mismo recurriendo a otras fuentes. Y expresándonos de forma asimismo simplificada, el problema de la integración social tenía que ver con la urbanización y la modernización económica, con la extensión y aceleración de tráfico de mercancías, personas y noticias: la población quedó arrancada de la red de uniones sociales de tipo estamental que caracterizó a la sociedad de principios del mundo moderno, y con ello quedó movilizada a la vez que los individuos quedaron aislados. A ambos desafíos, es decir, al problema de legitimación y al problema de integración social, respondió el Estado nacional con una movilización política de sus ciudadanos. Pues el Estado nacional vinculó una forma más abstracta de integración social con un cambio en las estructuras de decisión política: los súbditos se convirtieron en ciudadanos. Una participación democrática que sólo se fue imponiendo muy lentamente creó para los ciudadanos un nuevo nivel de cohesión social y abrió a la vez al Estado una fuente secular de legitimación. Pero en este proceso de transformación del Estado tenemos que mantener separados dos aspectos: el aspecto político-jurídico y el propiamente cultural.

El Estado estaba ya constituido en las formas del derecho positivo. Y se había servido del medio que representa el derecho para organizar el tráfico social de suerte que las personas privadas pudiesen gozar de sus derechos subjetivos, distribuidos inicialmente de forma desigual. Con la forma de organización que representa el derecho civil o derecho privado burgués (que todavía estaba en evolución), los miembros de esa sociedad se habían cobrado ya (en esa su condición de "súbditos" del soberano, como todavía dice Kant) un buen fragmento de autonomía privada. Y a medida que la soberanía del príncipe se transforma en soberanía popular, esos dere-

chos de los súbditos, otorgados en términos paternalistas, se transforman en derechos del hombre y en derechos del ciudadano. Éstos garantizan, junto con la autonomía privada, también la autonomía política, y en principio lo hacen para todos por igual. De esta forma, del Estado territorial surge el Estado constitucional democrático, es decir, un orden que, por su propia idea, es un orden querido por el pueblo y legitimado por una formación democrática de la voluntad, un orden, pues, en el que los destinatarios del derecho pueden entenderse a la vez como autores de él.

Pero a tal transformación jurídico-política le habría faltado la fuerza impulsora si lo que, definido desde arriba y para el propio soberano como "pueblo", no se hubiera convertido en una nación de ciudadanos concientes de su papel. Para esta movilización política fue menester una idea capaz de conformar las mentalidades, que pudiese tocar el corazón y los sentimientos con más fuerza de lo que podían hacerlo por sí solas las ideas de soberanía popular y de derechos del hombre. Ese hueco lo cubre la idea de nación; es la idea de nación la que empieza trayendo a la conciencia de los habitantes de un territorio estatal una nueva forma, una forma políticamente mediada de copertenencia. Sólo la conciencia nacional que cristaliza en torno a un origen, a una lengua y a una historia común, sólo la conciencia de copertenencia a un pueblo convierte a los súbditos en ciudadanos de una misma comunidad política, que se sienten responsables *unos de otros* y *unos ante otros*. La nación como *Volksgeist* (espíritu de un pueblo), es decir, esta primera forma moderna de identidad colectiva en general, suministra, pues, el sustrato cultural a la unidad de organización jurídica del Estado. Esta transformación artificial, propagandísticamente dirigida, por la que de la "nación" de los estamentos dominadores resulta la nación-pueblo, la *Volksnation*, que constituye la base de un Estado, es descrita por los historiadores como un cambio de conciencia a largo plazo, inspirado por intelectuales y eruditos, que empieza imponiéndose en la burguesía urbana culta antes de encontrar eco en amplias capas de la población.

IV

Ahora bien, el precio que el Estado nacional hubo de pagar por estas ventajas fue el de una ambivalente autocomprensión. Pues la idea de nación se asocia con aquella voluntad maquiavelista de autoafirmación, por la que el Estado nacional se había dejado dirigir ya desde el principio en la escena: de las grandes potencias. De modo que junto a los dos conceptos igualitarios de libertad, el de libertad privada de los miembros de la sociedad y el de libertad o autonomía política de los ciudadanos, entra en juego un tercer concepto, a saber: el concepto completamente distinto, particularista, de libertad nacional. Ese concepto se refiere a la independencia de la propia nación, independencia que en caso necesario ha de ser defendida con la "sangre de sus hijos". Esta libertad colectiva, a diferencia de las libertades republicanas de los individuos, es el lugar en el que el Estado secularizado conserva todavía un resto no secularizado de trascendencia. El Estado nacional, al hacer la guerra, impone a sus súbditos el deber de arriesgar su vida por el colectivo: "El sacrificio por la individualidad del Estado representa la relación sustancial de todos con el todo y, por tanto, representa un deber general" (Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 325).

Desde la Revolución francesa, los deberes relacionados con el servicio militar son el reverso de los derechos ciudadanos; en la disponibilidad a luchar y morir por la patria han de acreditarse por igual tanto la conciencia nacional como la mentalidad republicana.

Esta doble codificación queda por lo demás patente en las inscripciones de los recuerdos históricos: los hitos que recuerdan la lucha por las libertades republicanas van por lo general asociados con el simbolismo referido a la muerte por el que se caracterizan las ceremonias efectuadas en memoria de los caídos en el campo de batalla. En esta doble huella de la memoria de la conciencia moderna se refleja la ambivalente y dual naturaleza de la nación, la nación *querida*, es decir, la nación de los ciudadanos, esto es, la nación que es obra y producto de la voluntad de éstos, la cual opera la legitimación democrá-

tica, así como la nación *nacida*, es decir, la nación compuesta por quienes pertenecen a un pueblo, la nación en la que los miembros de un pueblo crecen y se encuentran, la cual opera la integración social. Los *ciudadanos* se constituyen por su propia fuerza como una asociación política de libres e iguales; a diferencia de ello, *quienes pertenecen a un pueblo*, los miembros de él, se encuentran ya de antemano en una comunidad étnica caracterizada por un lenguaje común y un destino histórico común. En el Estado nacional va inscrita una tensión entre el universalismo de la comunidad jurídica igualitaria que el Estado representa y el particularismo de la comunidad histórica de destino que es la nación.

Estos dos elementos sólo pueden ajustarse sin solución de continuidad cuando el Estado, secularizado ya sin residuos, deja de reclamar en nombre del colectivo un derecho sobre la vida y la muerte de sus ciudadanos (es decir, decide abolir la pena de muerte y el servicio militar general). Sólo entonces puede la idea republicana cobrar la primacía y penetrar y estructurar, a su vez, las formas de vida que aseguran la integración social. Pues la república sufre quebranto si, a la inversa, la fuerza integradora de la nación se hace derivar de algo dado prepolíticamente, de un hecho independiente de la formación de la voluntad política. Una nación *naturalizada* de esa suerte tiende a neutralizar y eliminar por vía de homogeneización las contingencias históricas en la composición de la comunidad, consolidando y dotando así del aura de lo de siempre y de lo cuasi natural a los límites que a esa comunidad le acontece contingentemente tener. Si bien la nación-pueblo es en buena medida un artefacto, es decir, es un producto artificial, ella se imagina a sí misma como algo crecido orgánicamente que resulta inteligible de por sí en contraposición con el orden artificial del derecho positivo representado por el Estado.

La historia del imperialismo entre 1871 y 1914 y sobre todo el nacionalismo integral del siglo XX demuestran que la idea de nación casi siempre desarrolló fuerza movilizadora sólo en esta lectura particularista. Únicamente tras la cesura de 1945 se agotó esa fuente de energía. Sólo cuando a las potencias europeas, bajo el paraguas nuclear de las superpotencias, les

quedó vedada una política exterior propia, solamente entonces, digo, la autocomprensión del Estado democrático de derecho se separó no sólo en la teoría, sino también en amplias capas de la población, de los patrones de autoafirmación nacional y de una política de poder de tipo colonialista y expansivo. Los conflictos sociales en el interior pudieron abordarse ahora también bajo la supremacía de la política interior. En la situación particular de la República Federal de Alemania, la cual estaba privada de los derechos esenciales concernientes a la soberanía estatal, esta tendencia a una autocomprensión, en cierto modo "posnacional" de la comunidad política, puede que se impusiera con más fuerza que en otros Estados. Pero en todos esos países la pacificación del antagonismo de clases, efectuada en términos de Estado social, creó una nueva situación. En el curso del periodo de posguerra se crearon y difundieron los sistemas de seguridad social, se impusieron reformas en la escuela, la familia, el derecho penal, la protección de datos, etc., y se pusieron en marcha las políticas concernientes a la equiparación de mujeres y hombres. El *status* de ciudadano, aunque de forma todavía bien imperfecta, quedó esencialmente ampliado en su sustancia jurídica. Pero esto, y eso es lo que me importa en este momento, sensibilizó a los propios ciudadanos para la *primacía* de la cuestión de la realización de los derechos fundamentales, para esa primacía que la nación real de ciudadanos, si no quiere irse normativamente a pique, ha de mantener frente a la imaginaria nación de quienes pertenecen étnicamente a un pueblo.

El *quid* del republicanismo consiste precisamente en que el proceso democrático asume también la garantía para los casos en que falle o no se produzca la integración social de una sociedad cada vez más diferenciada. En una sociedad pluralista en términos culturales y en términos de concepción del mundo, esa carga no debe ser desplazada del nivel de formación de la voluntad política y de la comunicación pública para hacerla recaer de nuevo sobre el sustrato aparentemente cuasinatural de un pueblo supuestamente homogéneo. Sobre tal fachada, lo único que se oculta es la voluntad de hegemonía de la cultura de la mayoría. Pero ésta ha de separarse

netamente de cualquier fusión con la cultura *política* compartida por *todos* los ciudadanos, si es que dentro de esa comunidad política han de poder coexistir y convivir con los mismos derechos otras formas de vida culturales, religiosas y étnicas. En esto van por delante de nosotros los clásicos países de inmigración, como son los Estados Unidos de América; aquí cada uno puede vivir simultáneamente con dos identidades: puede ser un miembro de su propio país, a la vez que un extraño en él.

De los procesos ciertamente conflictivos y dolorosos de tránsito a sociedades multiculturales surge una forma de integración social que ya apunta más allá del Estado nacional. El proceso de formación de naciones se repite a un nivel más abstracto: las estructuras de decisión política reciben ahora un nuevo sustrato cultural. Pues ahora, es de nuevo la integración político-cultural, es decir, la vinculación común a libertades republicanas históricamente conseguidas y logradas, es otra vez la lealtad (anclada en la conciencia histórica) a un convincente orden político, las que, allende todas las diferencias subculturales, sirven de motivación a ese recíproco responsabilizarse cada ciudadano de todos los demás.

El republicanismo adviene a sí mismo en la medida en que se sacude el ambivalente potencial del nacionalismo, que antaño le sirvió de vehículo. La forma multicultural de integración social, incubada dentro del Estado nacional, habrá de empezar acreditándose a sí misma allende el Estado nacional. Por ejemplo, los Estados que se han integrado en la Unión Europea tienen que desarrollar todavía una cultura política común. Antes de que pueda cuajar una Constitución europea, tiene en todo caso que desarrollarse un espacio público que abarque la totalidad de Europa, el cual permita a los ciudadanos, y no sólo a los gobiernos, la formación de una voluntad política común. Muchos tienen esto por una pura utopía; pero los mismos problemas globales que hoy nos abruman y que provocan escepticismo nos empujan por nuestro propio interés precisamente en esa dirección.

V

El Estado nacional defendió sus límites territoriales y sociales de forma enteramente neurótica. Hoy ese Estado se ve desafiado por tendencias globales que transciendes las fronteras de los Estados nacionales y que hace ya mucho tiempo han agujereado los controles que el Estado nacional podía ejercer. A. Giddens ha definido la "globalización" como el adensamiento de relaciones que implican a todo el mundo. Este adensamiento tiene por consecuencia la influencia recíproca de sucesos locales y sucesos muy alejados. Esos contactos físicos, sociales o simbólicos, que tienen por sistema de referencia al mundo todo, se establecen a través de conexiones aceleradas en el tiempo y que cubren inmensos espacios, y sobre todo a través de los medios electrónicos de comunicación. Estas comunicaciones discurren a través de las lenguas naturales o a través de códigos especiales, como el dinero; fomentan, por un lado, la expansión de la conciencia de los actores y, por otro, la ramificación, alcance y conexión de sistemas, redes y organizaciones. Ello da lugar a dos tendencias contrapuestas: a la ampliación a la vez que a la fragmentación de la conciencia de los sujetos que planifican, se comunican entre sí y actúan.

Si las comunicaciones multiplicadas no solamente han de difundirse en términos centrífugos y perderse en comunidades aldeanas de tipo global, sino que han de fomentar una formación focalizada de la opinión y la voluntad, hay que establecer espacios públicos. Los participantes han de poder intercambiar contribuciones al mismo tiempo sobre los mismos temas de igual relevancia. A través de tal tipo de comunicación —que en su momento vino mediatizado por la literatura y por la prensa escrita— el Estado nacional había logrado construir y anudar un nuevo lazo de solidaridad, que en cierto modo hizo posible dar alcance a esas hornadas de abstracción que la modernización lleva consigo, y volver a insertar en mundos de la vida ampliados y racionalizados a una población que había sido arrancada de sus contextos tradicionales. Pero en vista del paso abstractivo que se ha producido mientras tanto,

se plantea la cuestión de si la idea republicana de una actuación consciente de la sociedad sobre sí misma puede institucionalizarse todavía políticamente. La cuestión es si una conciencia pública, ciertamente en expansión, pero centrada en términos de mundo de la vida, puede abrazar todavía los contextos diferenciados en términos sistémicos, o si esos decursos sistémicos que se han vuelto autónomos se han descolgado hace ya mucho tiempo de todo contexto fundado en términos de comunicación política.

Hoy predominan las respuestas escépticas. Esas respuestas son del tenor de que, junto con el Estado nacional, también ha llegado a su fin todo tipo de "sociación" política que se presente con excesivas pretensiones normativas. En este mundo pospolítico, la empresa transnacional se convierte en modelo de comportamiento. J. M. Guéhenno pinta el "fin de la democracia" desde el punto de vista de ciudadanos que han sido despachados del liquidado contexto de la comunidad de solidaridad estatal. Esos ciudadanos han de abandonar sus ilusiones y han de aprender a arreglárselas en las amalgamadas y confusas situaciones de sistemas que en sus procesos de autoafirmación se comportan como si estuviesen en flotación libre; remitidos a sí mismos, esos ciudadanos sólo pueden orientarse ya por las reglas de una elección lo más racional posible entre opciones generadas sistémicamente. En un mundo de relaciones concatenadas de manera anónima, esos ciudadanos han de operar, por así decir, en mercados globales pero con conciencia local en lo que concierne al diseño de su empresa y negocio. Salta bien a la vista el núcleo neoliberal de esta visión. La autonomía de sujetos jurídicos que se exponen a procesos de una sociedad mundial que se han vuelto inabarcables pero que de alguna manera vienen regulados espontáneamente por la "lógica de una concatenación invisible", queda privada de un plumazo del componente que representaba la autodeterminación articulada en términos de ciudadanía estatal, y reducida simplemente a autonomía privada.

Pero los ejemplos que conocemos de tales mecanismos de autorregulación no se caracterizan, ciertamente, por despertar nuestra confianza. El "equilibrio entre las potencias", sobre el que descansó durante tres siglos el sistema internacional, se vino abajo a más tardar con la segunda Guerra Mundial. Con la fundación de la ONU se emprendió un segundo intento de establecer capacidades supranacionales de acción para un orden de paz global, que, como siempre, seguía y sigue aún en pañales. Y el mercado mundial, el otro ejemplo de concatenación u orden espontáneo, es claro que no debe dejarse solamente al arbitrio y a las órdenes del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional, si es que ha de superarse esa interdependencia asimétrica entre el mundo de la OCDE y esos otros países marginados que todavía han de desarrollar economías capaces de sostenerse a sí mismas. El balance que la cumbre mundial sobre asuntos sociales, celebrada en Copenhague, acaba de presentar es realmente estremecedor. Las capacidades supranacionales de acción se echan sobre todo en falta en relación con esos problemas ecológicos que en su contexto global han sido tratados en la cumbre de Río de Janeiro. Un orden mundial y económico más pacífico y justo no cabe representárselo sin la capacidad de acción de instituciones internacionales, sobre todo sin procesos de sintonización entre los regímenes regionales que hoy están surgiendo en el marco, y bajo la presión, de una sociedad civil movilizada en términos mundiales.

La falta de instancias con capacidad supranacional de actuar, que pudiesen operar sobre el sistema global conforme a criterios de una política "interior" mundial coordinada, se hace también sentir en la propia casa. Los debates que hoy efectuamos sobre nuestra propia situación, nos vuelven conscientes de la sima que se abre entre los espacios de acción posible restringidos en términos de Estado nacional y los imperativos ya no del comercio mundial sino de unas relaciones de producción articuladas en términos globales. El capitalismo se movió, ciertamente, desde el principio, en dimensiones referidas a todo el planeta. Y durante siglos la dinámica de la evolución económica, liberada en el marco del sistema de Estados europeos, reforzó más bien a los Estados nacionales. Pues los Estados soberanos también pueden vivir bien con zonas de libre comercio. Pero sólo pueden aprovecharse de sus propias economías en la medida en que éstas sigan siendo

"economías nacionales", sobre las que ellos puedan influir indirectamente con medios políticos. Pero con la "desnacionalización" de la economía, sobre todo con la mundialización de los mercados financieros y de la producción industrial misma, la política nacional pierde su capacidad de actuar sobre las condiciones generales de producción. Los gobiernos se ven cada día más empujados y obligados, a fin de mantener la competitividad internacional de las respectivas economías, a asumir una permanente alta tasa de desempleo y no sólo a reestructurar, sino a pensar seriamente en desmontar el Estado social. Hoy se habla ya de acabar con el sistema público de pensiones y de seguro de enfermedad. Pero quien hace esto ha de estar dispuesto a vivir con una subclase en el propio país.

Underclass llaman los sociólogos a esa gavilla de grupos marginados que ha quedado en buena parte segmentada del resto de la sociedad. Quienes ya no pueden cambiar su situación por sus propias fuerzas han caído fuera del contexto de la solidaridad ciudadana. Ya no disponen de ningún potencial de amenaza, como tampoco disponía de ningún potencial de amenaza el Tercer Mundo de antaño frente al Primero. Sin embargo, la segmentación no significa que una comunidad política pueda quitarse de encima a una de sus partes *sin más consecuencias*. Como ya hoy puede estudiarse en otros lugares, a mediano y largo plazos son inevitables tres consecuencias al menos. Primero, una subclase genera tensiones sociales cuyas descargas consisten en revueltas puramente autodestructivas, es decir, carentes de toda estrategia y finalidad, y que sólo pueden ser controladas con medios represivos. La construcción de prisiones, la organización de la seguridad interior en general se convierten en una industria en crecimiento. Segundo, la desprotección social y la miseria física no pueden restringirse a un determinado lugar, es decir, no pueden ser objeto de delimitaciones locales. El veneno de los *guettos* alcanza a toda la infraestructura del interior de las ciudades, trasciende a las regiones y pasa a aposentarse en los poros de la sociedad entera. Por último, esto tiene por consecuencia una erosión moral de la sociedad, que no tiene más remedio que quebrantar a toda comunidad republicana precisamente en su propio núcleo universalista. Pues decisiones mayoritarias, tomadas de modo formalmente correcto, pero que sólo reflejan los temores ante la pérdida de *status* y los reflejos de autoafirmación de una clase media que se siente amenazada por la posibilidad de verse en la calle, acaban enterrando la legitimidad de los procedimientos e instituciones del Estado de derecho y de la democracia.

Quien a las señales de tal desolidarización responde con una apelación a "una nación fuerte, segura y autoconsciente" o con invocaciones retrospectivas concernientes a la "normalidad" de una existencia nacional que, tras verse interrumpida, se ve hoy de nuevo restablecida, no hace sino expulsar al diablo invocando a Belcebú. Pues precisamente en esas consecuencias que tienen los problemas globales no resueltos quedan de manifiesto los *límites* del Estado nacional. De estos oscuros redobles de tambor de la historia nacional sólo pueden surgir monumentos a guerreros, pero tales monumentos ofrecen muy escasas perspectivas para el futuro. Pues el pasado, la historia, sólo puede convertirse en *magistra vitae* en tanto que instancia crítica. Nos dice en el mejor de los casos qué es lo que no debemos hacer. De lo que aprendemos es de las experiencias de tipo negativo. Por eso 1989 sólo seguirá siendo una fecha feliz si seguimos respetando la de 1945 como aquella en la que propiamente aprendimos.

Hoy, la herencia republicana del Estado nacional hemos de proseguirla a nivel europeo. Una República Berlinesa sin ese fatal regusto a falsas continuidades sería ciertamente menos autónoma, pero, sin embargo, podría operar con una riqueza de iniciativas muy superior a la de la vieja República Federal de Alemania. No se comportaría, mirando al Este, como una potencia soberana, sino que actuaría de forma concertada. Haría valer su influencia dentro del marco institucional de una Unión Europea desarrollada democráticamente, haciendo que los europeos, en común, tanto hacia afuera como hacia adentro, estuviesen a la altura de su responsabilidad. Como parte de un todo superior, de un todo obligado a la solidaridad, esa República no provocaría ya el recelo y el enfado de sus vecinos a causa de sus aspiraciones a convertirse en un mercado fuerte y en una gran potencia. En lugar de dedicarse a tomar

decisiones estrepitosas desde Berlín, tendría que trabajar por conseguir mayorías en Estrasburgo y Bruselas. Y descargada de esta suerte, no debería temer el quedarse sin perspectivas. Podría trabajar en la operacionalización de objetivos a largo plazo, los cuales sólo podrán desatar nuestros potenciales de motivación si se libran de las sospechas de ser meramente utópicos. Los europeos tienen la siguiente doble responsabilidad: son responsables de que la organización de la comunidad de los pueblos resulte finalmente apta para una solución cooperativa de problemas globales que cada vez resultan más eludibles y de que en las propias sociedades se detenga el proceso de caída de los estándares de bienestar social alcanzado, así como de que cese la escisión a la que en términos de chauvinismo de bienestar ello da lugar.

REFERENCIAS

"¿Aprender de la historia?", publicado originalmente en *Sinn und Form,* núm. 2, 1994.

"¿Qué significa hoy 'hacer frente al pasado aclarándolo'?", publicado originalmente en *Die Zeit,* 3 de abril de 1992.

"Respuesta a las preguntas de una comisión de encuesta del Parlamento", publicado originalmente en *Deutschland-Archiv,* julio de 1994.

"Miradas francesas, temores franceses", entrevista en *Le Monde,* 13 de septiembre de 1993.

"La conciencia alemana de ser especiales se regenera de hora en hora", entrevista en el *Frankfurter Rundschau,* 12 de junio de 1993.

"Las hipotecas de la restauración de Adenauer", entrevista en el *Kölner Stadtanzeiger,* 18 de junio de 1994.

"Carta a Christa Wolf", del 26 de noviembre de 1991. Publicada junto con una respuesta en Christa Wolf, *Auf dem Weg nach Tabou,* Colonia, 1994.

"Carl Schmitt en la historia de la cultura política de la República Federal", publicado originalmente en *Die Zeit,* 3 de diciembre de 1993 como recensión del libro de Dirk van Laak, *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens,* Berlín, 1993.

"Sobre Benjamin y Adorno. Lo falso en lo propio", publicado originalmente en *Die Zeit,* 23 de septiembre de 1994.

"Una conversación sobre cuestiones de teoría política", publicado originalmente en holandés en *Krisis,* núm. 57, 1994.

"1989 bajo la sombra de 1945. Sobre la normalidad de una futura República Berlinesa", discurso pronunciado en la *Paulskirche* de Francfort el 7 de mayo de 1995 con motivo del quincuagésimo aniversario del fin de la segunda Guerra Mundial.

ÍNDICE